Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktor-
würde der hochwürdigen Katholisch-
theologischen Fakultät der Schle-
sischen Friedrich-Wilhelms-
Universität zu Breslau

vorgelegt von

Wilhelm Soppa
Kaplan in Schirgiswalde i. Sa.

Promoviert am 22. Juli 1918

Dresden 1922
Saxonia-Buchdruckerei G. m. b. H., Dresden-A. 16, Holbeinstraße 46

Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde der hochwürdigen Katholisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von
Wilhelm Soppa
Kaplan in Schirgiswalde i. Sa.

Promoviert am 22. Juli 1918

Dresden 1922
Saxonia-Buchdruckerei G. m. b. H., Dresden-A. 16, Holbeinstraße 46

Auf Antrag des Berichterstatters Herrn Professors Dr. Wittig von der Kath.-theol. Fakultät genehmigt.

Breslau, den 10. Juli 1918.

Wittig, derz. Dekan.

Herrn Dr. iur. Vinzenz Graf von Huyn
in dankbarer Erinnerung
gewidmet

Vorwort

Vor wenigen Jahren schrieb Joh. Dräseke die bemerkenswerten Worte: „Obwohl eine Reihe ausgezeichneter Gelehrter die Bedeutung des Maximus Confessor zum Teil ausführlich ins Licht gesetzt hat, so ist dennoch die Theologie dieses tiefen und reichen Geistes, des bedeutendsten der griechischen Kirche am Ausgange des Altertums, bis heute nur höchst ungenügend erforscht. Und aus diesem Grunde kann bis auf diesen Tag sein Einfluß auf seine Zeitgenossen sowohl wie auf die Späteren nicht in vollem Umfange gewürdigt werden."[1]) Der in diesen Worten verborgenen Aufforderung nachzukommen, vor allem die Schriften des Bekennermönches selbst zu erforschen, war des Verfassers Bestreben. Die erste Frucht seiner Arbeit sollte sein eine Abhandlung über „Die Lehre des hl. Maximus Confessor von der Eucharistie und Apokatastasis".

Allein es stellte sich bald heraus, daß noch schwierige textkritische Untersuchungen notwendig sind, ehe der theologische Inhalt der Maximusschriften ausgeschöpft werden kann.

Eine solche Vorarbeit legt der Verfasser hier der Öffentlichkeit vor in der Hoffnung, auf diese Weise wenigstens einen mittelbaren Beitrag zu der von Dräseke gekennzeichneten großen Aufgabe zu liefern. Nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung dieser Studie blieb das schwere Kriegsgeschick, das über unser teures Vaterland hereingebrochen ist. Mußte doch der Verfasser darauf verzichten, die im Ausland befindlichen Handschriften selbst einzusehen, und sich mit den Notizen der einschlägigen Kataloge begnügen, soweit diese ihm überhaupt in einem entlegenen Städtchen erreichbar waren. Allein dieser von mir schmerzlich empfundene Mangel, den ich noch beheben werde, sobald es mir meine sehr arbeitsreiche Stellung erlaubt, vermag das gewonnene Resultat kaum wesentlich zu beeinflussen.

Sobald die Lage der Buchdruckereien eine bessere sein wird, will der Verfasser die bereits seit langem fertige Übersetzung des Liber asceticus veröffentlichen. Eine Untersuchung über das Hauptwerk des hl. Maximus, die „Quaestiones ad Thalassium", hoffe ich in absehbarer Zeit abschließen zu können.

Schirgiswalde, im September 1917.

---

[1]) Joh. Dräseke, „Maximus Confessor und Joh. Scotus Erigena". Theologische Studien und Kritiken. Bd. 84, Gotha 1911, S 20.

Einleitung

Leben und Schriften des hl. Maximus

Maximus Confessor, der hervorragendste Gegner der Monotheleten, wurde um das Jahr 580 zu Konstantinopel von vornehmen Eltern geboren. Im Alter von ungefähr 30 Jahren erwählte ihn der Kaiser Heraklius (610—641) zu seinem ersten Geheimschreiber. 630 zog er sich aber in das Kloster Chrysopolis zurück, dem er bald als Abt vorstehen sollte. Drei Jahre darauf jedoch sehen wir unseren Heiligen an der Seite des hl. Sophronius von Jerusalem die Orthodoxie in Alexandrien verteidigen. „Ein reiches, vielseitiges Wissen, große Willensstärke und unerschütterliche Standhaftigkeit, wenn es galt, die Wissens- und Glaubensüberzeugung zu verteidigen, verbunden mit tiefer Demut und Bescheidenheit, machten ihn geeignet, für den gefährdeten Glauben in die Schranken zu treten."[1]) Im Jahre 640 verließ er dann endgültig das Kloster und war von jetzt ab eifrig bemüht um die Reinerhaltung der wahren Lehre gegenüber den Monotheleten. Im Juli des Jahres 645 hielt er in Karthago seine berühmte Disputation mit dem Expatriarchen Pyrrhus, der daraufhin den dyotheletischen Glauben annahm, jedoch bald wieder abfiel. Nachdem Maximus noch verschiedenen Synoden in Nordafrika beigewohnt hatte, begab er sich 647 oder 648 nach Rom. Hier hat er das Lateranense von 649 vorbereiten helfen und ihm wahrscheinlich auch beigewohnt.

Unterdessen hatte aber der Kaiser Konstantin II. (641—668) im September 647 den Typus erlassen, der unter Androhung von schwerer Strafe jede weitere Disputation über eine oder zwei Energien und einen oder zwei Willen in Christus untersagte. Auf Grund dieses Glaubensdekretes wurde Maximus am 16. und am 23. Mai 655 in Konstantinopel zum ersten Male einem Verhör unterzogen und daraufhin nach Bizye geführt.[2]) Die zweite Untersuchung fand 656 in Bizye statt und die dritte am 9. Sept. desselben Jahres in Rhegium. Nach diesem langwierigen Prozeß von nahezu zwei Jahren wurde Maximus zu einer langen Verbannung verurteilt. Zu Ende des Jahres 656 weilte er in Salembria, dann lebte er in Perbera und im Kastell Schemarum. Im Alter von 82 Jahren erschien der Hochbetagte noch einmal auf kurze Zeit in Konstantinopel. Im Juli 662 wurde er jedoch wieder in einer Festung von Lazien eingekerkert und starb daselbst nach wenigen Wochen am 13. August.[3])

---

[1]) Vgl. Heinr. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Konfessor. Bonn 1906. S. 7.

[2]) Vgl. W. M. Peitz, Martin I. und Maximus Konfessor. Histor. Jahrb. 38. Bd. H. 2. München 1917. S. 228.

[3]) Die wichtigsten Quellen des Lebens des hl. Maximus sind: Vita ac certamen S. Maximi und Die Acta S. Maximi, Combefis I, I—LXXXVI vgl. Anm. 1 S. 6. Über das Leben des hl. Maximus unterrichtet: Wagemann (R. Seeberg), Realencyklopädie f. prot. Theologie 12, 3. Aufl., 457—470. Knöpfler, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, 8. Bd. S. 1095—1103. E. Montmasson, Chronologie de la vie de S. Maxime le Confessor (580—662), Echo d'Orient 13, 1910, 149—154. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 497—500. Heinr. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Konfessor, 1906, 1—14. W. M. Peitz S. J. Martin I. und Maximus Konfessor. Beiträge zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645—668. Histor. Jahrbuch. 38. Bd. München 1917. Heft 2, S. 213—236, und H. 3, S. 429—458. Eine kritische Biographie des hl. Maximus fehlt uns leider noch und wäre dringend zu wünschen.

Trotz dieses sehr bewegten Lebens sind eine Reihe bedeutender und umfangreicher Schriften aus der Feder des hl. Maximus geflossen.

1. Theologisch-mystische Schriften:

a) In den Quaestiones I 1—300[1]) (De variis scripturae sacrae quaestionibus ac dubiis ad Thalassium) sein hervorragendstes Werk, sucht Maximus in 65 Fragen und Antworten schwierige Bibelstellen zu erklären.

b) Als minder originell, geringer an Umfang und teilweise unvollständig erweisen sich die Quaestiones et dubia I 300—334.

Ihnen verwandt sind ferner folgende Schriften:

c) Expositio in Psalmum 59 I 335—343.

d) Orationis dominicae brevis expositio I 344—366.

e) Ad Theopemptum scholasticum I 635—640.

f) Mystagogia II 489—527.

Hierher gehören endlich auch noch die in der Realencyklopädie für protestantische Theologie³ 12, 462, als Sondergruppe aufgezählten Scholien:

g) Scholia in opera S. Dionysii Areopagitae (Cord II 1—240 und 303—332[2]).

h) De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi (Oehler 1—34[3]).

i) Ambigua in Gregorium Theologum (Oehler 38—404).

Wertvoll für den Dogmenhistoriker sind

2. Die dogmatisch-polemischen Schriften:

Gegen den Monophysitismus und Monotheletismus richten sich vor allem

a) die Opuscula theologica et polemica II 1—158. Nicht minder geistvoll verficht die orthodoxe Zweiwillenslehre b) die Disputatio cum Pyrrho II 158—195. Hierzu kommen noch c) 7 Abhandlungen, die bei Combefis II 259—339 unter den Briefen stehen.

Einen interessanten Einblick in die Denkweise und Lebensauffassung der Mönche gewähren

3. Die moralisch-aszetischen Schriften:

In erster Linie steht a) der vielgerühmte Liber asceticus I 367—393. Das Zwiegespräch eines älteren und jüngeren Mönches gipfelt in der Erkenntnis, daß das gesamte aszetische Leben in den zwei Geboten wurzele: Liebe Gott und den Nächsten wie dich selbst. (Mk 12, 30.) Erwähnenswert ist die einfache, leicht verständliche Darstellung. Letzteres gilt auch mehr oder weniger von den b) an Elpidius gerichteten Capita de caritate, einer Sammlung von 400 Sentenzen vorwiegend ethischen Inhalts I 394—460; c) Capita theologica et oeconomica 200 I 461—512; d) Capita alia 243 I 640—672.

Die übrigen Schriften weisen einen sehr verschiedenen, aber keinen besonders ausgeprägten Inhalt auf und werden darum 4. zu den Varia gezählt.

Anthropologischen Fragen gewidmet ist das Schriftchen: De anima II 195—200. Bezüglich der Briefe (II 201—381) ist bisher unbeachtet geblieben, daß der Brief 24 (II 354 ff. *Του αυτου πρὸς Κωνσ̕αντῖνον σακελλάιρον*) und 43 (II 373 ff. *Τοῦ αυτοῦ πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον*) wörtlich übereinstimmen.

Schließlich gehören hierher noch drei Hymnen.

---

[1]) Eine Gesamtausgabe der Werke des hl. Maximus besitzen wir nicht. Franz Combefis O. Pr. gab zwei Foliobände, die wir kurz mit I und II bezeichnen, unter dem Titel: „S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi opera" 1675 in Paris heraus.

[2]) Balthasar Corderius S. J., S Dionysii Areopagitae opera omnia Venedig 1755—56. 2. Band

[3]) Fr. Oehler, Anecdota graeca tom. I. Halle 1857.

Maximus schreibt überdies einen Computus ecclesiasticus (Migne, P G 19, 1217—1280 unter den Werken des Kirchenhistorikers Eusebius), das ist eine Anleitung zum Verständnis der Festrechnung und der Chronologie der Bibel wie der Welt, und eine Chronologia succincta vitae Christi[1]. Die sehr stark angezweifelten Loci communes II 528–689 gehen nach K. Holl auf den Bekennermönch nur insoweit zurück, als „der ganze profane Bestandteil erst später hinzugekommen" ist[2]) Als unecht gilt ferner das Schriftchen Ex opere 63 dubiorum ad divinum Achridae regem I 671—672.

Andere noch unedierte oder verloren gegangene Schriften sind bei Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca 9, Hamburg 1804, 676—677 verzeichnet.

Während bisher unter den moralisch-aszetischen Schriften stets noch die „Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio" (*Κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονόμικα καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*) I 519—634[3]) angeführt werden, ist der Verfasser dieser Studie zu der Überzeugung gekommen, daß dies mit Unrecht geschieht. Dies im einzelnen nachzuweisen und zu belegen, soll nun unsere Aufgabe sein!

---

[1]) Veröffentlicht von Bratke in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 13, 1892, 382-384.

[2]) K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von Oskar von Gebhardt und Adolf Harnack. Leipzig 1897. Neue Folge 1. Band, der ganzen Reihe 16, 383 ff.

[3]) Wir bezeichnen diese Schrift in der Folge nur mit DC.

Erster Abschnitt

Überlieferung, Quellen und Inhalt der „Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio" I 519–634

§ 1. Die Überlieferung der DC

Die DC hat J. Picus zum erstenmal ins Lateinische übersetzt und im Jahre 1560 bei Wilhelm Morelli in Paris veröffentlicht. Mit einigen Verbesserungen, besonders der lateinischen Übertragung, übernahm sodann Combefis diese Ausgabe.

Wichtiger ist es jedoch für uns zu wissen, wie und seit wann die DC in den einzelnen Handschriften überliefert und bezeugt sind. Wohl finden wir bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 641 f., num. 8, die einschlägigen Codices angeführt, allein dieses Verzeichnis ist teilweise unvollständig und sogar unrichtig und gibt das Alter der Handschriften nicht an. Daher ist es angebracht, uns mit der Überlieferung der DC etwas näher zu befassen. Leider sind wir in dieser Frage infolge des Kriegsgeschickes nur auf einzelne uns zugängliche Handschriftenverzeichnisse der ausländischen Bibliotheken angewiesen. Reichhaltiges Material liefert der Katalog der Pariser Bibliothek[1]). Er führt folgende Codices an, in denen sich die DC ganz oder nur teilweise finden: Der Codex 491, 13. Jahrh., enthält 700 Kapitel, von denen 500 unter dem Titel der DC veröffentlicht sind. Der Katalogschreiber beklagt, daß die anderen 200 Kapitel nicht erschienen sind. Doch diese Klage ist unberechtigt und beruht auf einem Mißverständnis. Denn diese 200 angeblich unedierten Kapitel sind keine anderen als die Ducenta capita theologica et oeconomica I 461–512, die in Combefis' Ausgabe unserer Schrift vorausgehen; desgleichen finden wir die DC vollständig in dem Codex 1099, 14. Jahrh. Die Codices 858, 12. Jahrh., und 1166, 11. Jahrh., führen nur die ersten 15 Kapitel der DC an. Nach dem Index primus des Pariser Kataloges p. XXVIII zu schließen, enthält auch der Codex 1091, 14 Jahrh., einige Kapitel, die unserer Schrift angehören.

Die Zahl der genannten Handschriften vermehrt Henri Omont, der das gesamte griechische Handschriftenmaterial Frankreichs neu gesichtet hat, noch um folgende, in denen sich die DC vollzählig oder bruchweise finden: 886, 1057, 1094, 1136, C. 90, 266, 371, 372; S. 28, 592, 620; D. 52[2]). Der Codex 886, 13. Jahrh., enthält zwar fast alle Schriften des hl. Maximus, aber von den DC nur die ersten 15 Kapitel. Der Codex 690, 12. Jahrh., weist 102, und der Codex 52, 16./17. Jahrh. (Lyoner Bibliothek), 100 Kapitel auf. Der Codex 1136, 14. Jahrh., zählt wie der oben angeführte Codex 497 die Ducenta capita irrtümlicher Weise zu den DC. Der Codex 1166, 11. Jahrh., enthält nach Omont bloß die ersten 10 Kapitel und nicht 15, wie dem Pariser Katalog vom Jahre 1740 zu entnehmen ist.

Verschwindend wenig Maximushandschriften führt hingegen Aug. Mar. Bandini in seinem Catalogus codicum graec. bibliothecae Laurentianae 1. Florenz 1763 an. Der Codex 20, 12. Jahrh., enthält 100 Kapitel vom hl. Maximus (plut. VIII S. 346 ff.) Allein von diesen Kapiteln gehört nur das eine oder andere dem ersten Hundert der DC in

---

[1]) Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae vol. II. Paris 1740.

[2]) Henri Omont, Inventaire Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale. 4. Bd. (Introduction. Table) Paris 1898. S. 134. Die Bände 1 und 2 (Paris 1886) und 3 (Paris 1888) beschreiben die einzelnen Handschriften, während der 4. Bd. nur die Einführung und Tabellen enthält.

überdies veränderter Reihenfolge an. So entspricht beispielsweise das 8., 9. und 10. Kapitel dem 6., 7. und 18. unserer Schrift. Außerdem finden sich in ihm noch die ersten 15 Kapitel der DC (X, S. 282). Etwas bessere Dienste leistet uns die Markusbibliothek[1]) in Venedig Der Codex 136, 13. Jahrh., enthält die DC vollständig. Nur die ersten 15 Kapitel unserer Schrift finden sich in folgenden Handschriften: Codex 137, 10. Jahrh.; Codex 494, 13. Jahrh.; Codex 570, 11. Jahrh. Der Codex 498, 14. Jahrh., weist 44 Kapitel auf, ob aber diese den DC angehören, ist an Hand des Kataloges nicht zu entscheiden.

Hinsichtlich der Codices 95, 13. Jahrh., und 96, 14./15 Jahrh., der Bibliotheca Naniana[2]) in der gleichen Stadt jedoch ist Fabricius-Harles (9. 641 f, num. 8) ein verhängnisvoller Irrtum unterlaufen; denn diese beiden Handschriften kommen für die DC gar nicht in Betracht. Enthält doch erstere die 400 Kapitel de caritate unvollständig und die Ducenta capita theol. et oecon., letztere dagegen nur die 400 Capita de caritate[3]). Wohl aber sollte der Codex 91, 11./12. Jahrh., angeführt werden, der verschiedene Kapitel der DC enthält und mit dem 16. Kapitel vom ersten Hundert beginnt.

Die Ambrosiana in Mailand birgt nur zwei Handschriften: Der Codex 393 (G 45 sup), 15./16. Jahrh., enthält die DC vollzählig; aber auch hier werden die Ducenta capita irrtümlicher Weise unserer Schrift beigezählt. Nur die ersten 15 Kapitel der DC überliefert der Codex 428 (H 35 sup olim V 317), 11. Jahrh[4]).

Wenig Material bietet uns auch die Vatikanische Bibliothek: Die Codices 49, 9. Jahrh., und 91, 13. Jahrh., führen bloß die ersten 15 Kapitel an. Der Codex 318, 10. Jahrh., scheint nur die letzten 100 Kapitel der DC zu enthalten[5]).

Im Gegensatz zu den bisher erwähnten Verzeichnissen deutet der Katalog der Wiener Bibliothek[6]) das Alter der Handschriften nur in allgemeinen Worten an. Der sehr alte, größtenteils mit silbernen Buchstaben geschriebene Codex 194 birgt unter einem

---

[1]) Ant. M. Zanetti et Ant. Bongiovanni, Graeca D. Marci Bibliotheca Codicum manuscript. per titulos digesta 1740.

[2]) Graeci Codices Manu scripti apud Nanios Patricios Venetos asservati. Bononiae anno 1784.

[3]) Vgl. Graeci Cod. Manu scr. apud Nanios Patricios Venetos asservati. Bononiae 1784. p. 184ff.

p. 184f. I. Initio desunt plura folia, in quibus scriptae erant duae priores Centuriae Capitum moralium S. Maximi, et initium tertiae. Primum caput, quod nunc superest integrum, tertiae Centuriae est sexagesimum quintum, incipiens: *τὸ τῆς φιλαργυρίας.* Folio 92. absolvitur sexta, et ultima Centuria sic: *κατοι κητήριον.* Tum additur: + *τέλος τῶν κεφαλαίων, τοῦ ἐν ἁγίοις ὁσιωτάτου και ὁμολογητοῦ Μαξίμου.* — Das erwähnte Kapitel 65 ist jedoch in Combefis das 76. I 440.

p. 188: I. Scripta olim erant initio huius codicis S. Maximi Abbatis *κεφάλαια,* seu Capita 400. Nunc desiderantur 1. et 2. centuria, et praeterea tertiae centuriae capita 49. Incipit folium 7. sic: *πολέσωμεν.* Tum sequitur 50. caput: *ἐὰν σχολαζόντες τῷ θεῷ χρόνῳ πολλῷ.* Post folium 5 deest folium. Quarta centuria incipit fol. 12. Tit. + *ἑκατοντὰς τετάρτη τοῦ μελιστα γοῦς πανολβίου Μαξίμου*: — id est: centuria quarta. Melliflui et Beatissimi Maximi. Incipit: *α. πρῶτον μὲν θαυμάζει ὁ νοῦς.* Absolvitur folio 17. Tum adduntur hi versus ab exscriptore Dorotheo. — Das erwähnte Kapitel 50 ist jedoch in Combefis das 51. I 435.

[4]) Aemidius Martini et Dominicus Bassi, Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae, 2 Bde., Mailand 1906.

[5]) Henricus Stevenson, Codices manuscripti Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae, Rom 1886. Bezüglich des Codex 318 lautet die Notiz: S. Maximi Conf. centuria VII.ª initio mutila. S 183. Demnach scheint der Anfang des 5. Hundert der DC verstümmelt zu sein und die vorhergehenden Kapitel sind ganz verloren gegangen. Auch hier zählt der Codex die Ducenta capita zu den DC.

[6]) Petrus Lambecius Hamburgensis Commentariorum de Augustissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensi, liber IV. et V. Editio altera studio et opera Adami Francisci Kollarii 1778.

gemeinsamen Titel die Ducenta capita theol. et oecon. und die 500 DC. Der mäßig alte Codex 208 führt nur die ersten 15 Kapitel der DC an. Der alte Codex 135 enthält nur die ersten 200 Kapitel der DC. Der alte Codex 290 rechnet die ersten 15 Kapitel der DC zu dem Ducenta capita theol. et oecon. und bringt diese 215 Kapitel unter einem gemeinsamen Titel. Schließlich erwähnt noch ein zum Wiener Katalog erschienener Ergänzungsband unter den Exzerpten im Codex 25, 15. Jahrh., die Kapitel 72 und 75 (5. Hundert) der DC[1]. Wie diese leider kurze Überschrift lehrt, enthalten scheinbar nur wenige Handschriften älteren Datums die DC vollständig. Bemerkenswerter Weise werden hingegen weit zahlreicher und früher die ersten 15 Kapitel unsere Schrift genannt und zwar fast immer im Anschluß an die Ducenta capita theol. et oecon. Daß aber beide einmal sogar unter einem einzigen Titel angeführt werden (s. o. C. 290), beruht wohl ebenso auf einem Mißverständnis eines Abschreibers, wie der Fall, daß die Ducenta capita und die DC als ein Gesamtwerk erscheinen (s. o. C. 491, 1136, 393).

§ 2. Quellen und Inhalt der DC

Bevor wir noch in eine nähere Würdigung des Handschriftenmaterials eintreten können, ist es notwendig, uns mit dem Inhalt der einzelnen Kapitel der DC vertraut zu machen und gleichzeitig ihre Abhängigkeit von anderen Schriften, die teils mit Recht, teils mit Unrecht dem Bekennermönch zugeschrieben werden, nachzuweisen. Ich gebe deshalb jetzt die DC deutsch wieder, ohne jedoch eine wortgetreue Übersetzung liefern zu wollen, die nicht im Rahmen dieser Arbeit liegt. Das Ziel dieser deutschen Bearbeitung ist vielmehr, das Verständnis des schwer erfaßbaren Inhaltes der DC zu erleichtern und so die Unterlage für etwaige Folgerungen zu schaffen. Mehr Wert lege ich also auf eine klare Wiedergabe des Inhaltes als auf eine mit dem Text wörtlich übereinstimmende Übertragung.

---

[1]) Adami Franc. Kollarii ad Petr. Lambecii Commentatorium de Aug. Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libros VIII. Supplementorum liber primus. 1790. p. 212ff.

Erstes Hundert

1. Die hl. Trinität ist das einzige, über jede Substanz erhabene Gut, die unendliche Vereinigung der gleichen Natur dreier unendlicher Personen. Aber kein Denken und Wissen vermag die Ursache, die Art und Weise, das Wesen und die Eigenschaft ihres Seins zu erforschen.

2. Ein wahrhaft wesentliches Gut kennt weder einen Anfang noch ein Ende noch eine Seinsursache noch irgendwie ein Streben nach einer solchen Seinsursache. Alles, was aber diese Merkmale nicht aufweist, besitzt nicht ein wahres Sein, sondern wird nur ein Sein der Teilnahme nach genannt, insofern es nämlich nach dem wirklich Seiendem strebt und verlangt.

3. Da der Logos der Schöpfung der Dinge vorausgeht, so ist nichts früher als er. Aber er entbehrt nicht des Verstandes und des Lebens, sondern besitzt den Vater als die zeugende, wesenhaft subsistierende Vernunft und den Hl. Geist als das wesenhaft mit dem Vater koexistierende Leben.

4. Es gibt nur einen Gott, den Vater des einzigen, aus ihm gezeugten Sohnes und den Quell des Hl. Geistes. Vater, Sohn und Hl. Geist aber bilden eine unvermischte Einheit und eine unteilbare Dreiheit. Der vorewige Geist (νοῦς) ist allein Erzeuger des wesenhaft anfangslosen Logos und Quelle des Hl. Geistes.

5. Nur einen Gott gibt es, weil es nur eine Gottheit gibt. Die Einheit ist anfangslos, überwesentlich, ungeteilt, ungetrennt. Einheit und Dreiheit sind identisch.

6. Wenn auch jedes Teilnehmen an etwas gedanklich früher erwogen wird als das, was teilhat, so steht doch die Ursache der Dinge in jeder Hinsicht unvergleichlich höher als die verursachten Dinge. Denn ihrer Natur nach existiert sie vor den Dingen und wird auch früher als diese gedacht; sie ist nicht eine Substanz des zufälligen Geschehens, denn sonst erwiese sich die Gottheit als zusammengesetzt, indem sie die eigene Substanz durch die Substanz der Dinge ergänzte, sondern sie ist gleichsam eine Substanz, die über Substanz erhaben ist. Ersinnen die Künste die Figuren für ihre Werke, die Natur die Formen für ihre Inhalte, um wievielmehr hat nicht Gott die Substanzen der Dinge aus dem Nichts geschaffen; ist er doch übersubstantiell, hat den Künsten die Fähigkeit gegeben, die Figuren ausfindig zu machen, der Natur die Kraft, die Formen hervorzubringen, und jedwedes Ding ins Dasein gesetzt.

7. Wer an den Dingen nicht nach ihrer Wesenheit teilhat und anderswie an dem, woran man teilnehmen kann, Anteil haben will, kommt aus dem Geheimnis nicht heraus, da auch das Wie seiner Teilnahme allen ständig ein Rätsel bleibt. Wie Gott in einer nur ihm bekannten Weise teilhat an dem, was er will, so schuf er auch das, was teilhat, freiwillig in einer nur ihm bekannten Weise durch seine unbegrenzte Güte. Infolgedessen existiert das durch den Schöpferwillen Gewordene nicht gleich ewig mit dem Schöpfer.

8. Dem Fleische nach ist der Logos nur einmal Mensch geworden, aber dem Geiste nach wird er es aus Liebe zu den Menschen so oft, als sie es nur wollen. Er wird ein Kind, indem er sich selbst in jenen durch die Tugenden bildet, und er zeigt sich nur insoweit, als es der Empfänger zu erfassen vermag, indem er nicht voll Neid die Offenbarung der eigenen Größe verringert, sondern mit Maß die Fähigkeit derer, die zu sehen verlangen, wägt. So zeigt sich zwar der Logos immer durch die Arten der Teilnahme, bleibt aber allen infolge des allzugroßen Geheimnisses immer ungeschaut. Deshalb erwähnt der hl. Paulus die Macht des Geheimnisses weise und sagt: „Jesus Christus, derselbe gestern und heute, er in Ewigkeit." (Hebr 13, 8.) Denn so erkennt er das immer neue Geheimnis, das auch durch kein Erfassen von seiten des Geistes altert.

9. Der Gottessohn wurde Mensch, indem er das von einer Geistseele belebte Fleisch annahm. Uebernatürlicherweise gebar ihn die Jungfrau, ohne die Jungfräulichkeit zu verletzen; denn wie er durch seine Menschwerdung weder die Natur noch ihre Fähigkeit veränderte, so machte er die Gebärende zur Mutter und bewahrte sie gleichzeitig als Jungfrau, indem er ein Wunder durch ein anderes erklärt und auch wiederum verbirgt. Da er seiner selbst wegen seiner Wesenheit nach immer ein Geheimnis ist, so trat er so weit aus seiner natürlichen Verborgenheit heraus, als er diese durch die Offenbarung noch geheimnisvoller gestaltete, und so weit machte er wiederum die gebärende Jungfrau zur Mutter, als die Schwangerschaft das Band der Jungfräulichkeit nicht auflöste.

10. Die Naturen werden erneuert; Gott wird Mensch. Nicht nur die göttliche, unbewegte Natur bewegt sich zur unbeständigen, menschlichen, um sie von der Unbeständigkeit zu befreien, und nicht nur die menschliche Natur bringt zu diesem Zwecke, ohne den Samen empfangen zu haben, das Fleisch für den Logos auf übernatürliche Weise hervor, sondern es erscheint auch der Stern des Ostens am Tage und geleitet die Magier zur Stätte der Menschwerdung des Logos, um mystisch das Wort des Gesetzes und der Propheten zu zeigen, das den Sinn besiegt und die Völker zum größten Licht der Erkenntnis führt. Denn zur Erkenntnis des fleischgewordenen Logos führt einem Sterne gleich das Wort des Gesetzes und der Propheten die von der Gnade Gerufenen.

11. Weil der Mensch freiwillig das göttliche Gebot übertrat, und der Teufel die Festigkeit der Natur durch das Versprechen der Vergöttlichung ins Wanken brachte und zur Lust hinriß, der zufolge er sich prahlte, den Tod verursacht zu haben, und sich über das Verderbnis der Natur ergötzte, deshalb wurde Gott vollkommen Mensch und änderte nichts an der Natur, ausgenommen die Sünde, die aber nicht zum Wesen der Natur gehört, um so unter dem Schutzmantel des Fleisches den Drachen, der das Fleisch zu verschlingen sucht, zu betören und anzulocken. Dieses Fleisch nämlich, das die Gottheit besaß, sollte für ihn ein verderbenbringendes Gift werden, für die menschliche Natur aber ein Heilmittel, berufen, den Urzustand der Gnade wieder herzustellen, denn wie der Teufel sein Gift der Schlechtigkeit dem Baume der Erkenntnis eingeträufelt hatte und so die Natur, die davon verkostete, verdarb, so wurde auch er selbst, der das Fleisch des Herrn genießen wollte, durch die Macht der Gottheit, die diesem Fleische innewohnte, vernichtet.

12. Das große Geheimnis der göttlichen Menschwerdung bleibt immer ein Geheimnis; nicht nur weil seine Wirkung an denen, die durch es gerettet werden, wenig ersichtlich wird, sondern hauptsächlich darum, weil es auf keine Weise gründlich erkannt wird. Niemand scheine dies ein Widerspruch zu sein. Denn da Gott super-

substantiell ist, ja sogar jede Supersubstantialität überschritten hat, nahm er die menschliche Wesenheit in überwesentlicher Weise an. Aber wenn er auch wahrhaft Mensch wurde aus der Wesenheit des Menschen, das Wie der Menschwerdung bleibt stets ein Geheimnis. Er wurde Mensch in übermenschlicher Weise.

13. Laßt uns gläubig das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung erwägen und den preisen, der unsertwegen Mensch werden wollte. Denn wer vermag zu ergründen, wie das Wort Gottes empfangen wurde, wie das Fleisch ohne Samen entstand, wie die Geburt ohne Verderbnis vor sich ging. wie die Mutter auch nach der Geburt noch Jungfrau blieb, wie der Uebervollkommene dem Alter nach Fortschritte machte, wie der Reine getauft wurde, wie der Hungernde andere ernährte, wie der Ermüdete Kraft spendete, wie der Leidende Heilmittel verabreichte, wie der Sterbende belebte, wie Gott Mensch wurde, wie der Logos wesentlich der Person nach im Fleische ist, der seiner Wesenheit und Person nach ganz im Vater existiert; wie derselbe seiner Natur nach ganz Gott und ganz Mensch ist? Alle diese Geheimnisse erfaßt nur der Glaube allein, denn er ist die Grundlage der Dinge, die Vernunft und Verstand übersteigen.

14. Adam lehrte infolge seines Ungehorsames die Entstehung der Natur aus der Lust. Der Herr aber befreite die Natur davon und ließ nicht zu, daß sie aus dem Samen empfangen wurde. Als das Weib das Gebot übertreten hatte, gebar sie unter Schmerzen. Der Herr entfernte diesen von der Natur durch seine Geburt und bewahrte seine Mutter davor, damit er die freiwillige Lust und den mit ihr notwendig verbundenen Schmerz zugleich beseitige. Er lehrte vielmehr, dem Willen nach ein anderes Leben zu führen, das zwar mit Schmerz und Mühen anhebt, aber in unbegrenzter göttlicher Lust und Freude ausläuft. Der Schöpfer der Menschen wurde Mensch, damit er den Menschen rette und die Leiden durch Leiden heile, indem er durch seine eigenen fleischlichen Beraubungen unseren geistigen Habitus übernatürlich erneuert.

15. Wer durch die göttliche Liebe die Zuneigung der Seele zum Leibe besiegt, wird unbegrenzt [1]), auch wenn er sich im Körper befindet. Denn Gott, der über alles erhaben ist, zieht den, der ihn liebt, an sich und läßt ihn nach nichts mehr verlangen, was geringer ist als Gott. Daher die Aufforderung, Gott aus allen Kräften zu lieben und unseren Willen von den sinnlichen Dingen nicht besiegen zu lassen, damit die Vereinigung mit dem von Natur Unbegrenzten dem Willen nach nicht durch die natürliche Beschränktheit Schaden nehme.

16. Die Befestigung der Heiligen im Guten ist der Widerstreit des Lasters [2]) und der Tugend; denn das Laster wetteifert zu siegen und die Tugend wiederum erduldet alles, um unbesiegt zu bleiben. Das Laster kämpft, damit die Schlechtigkeit Fortschritte mache durch die Bestrafung der Vollkommenen, die Tugend aber will die Guten zusammenhalten, die auch im Unglücke besser daran sind.

17. Das mühevolle Ringen ist der Kampfpreis der Tugend. Sie bringt dem Ausharrenden als Siegespreis die Leidenschaftslosigkeit der Seele, derzufolge sie durch die Liebe mit Gott vereint, von Leib und Welt aber durch die Gesinnung getrennt wird. Denn die Mißhandlung des Leibes ist für die Ausharrenden eine Stärkung der Seele.

---

1) Soll soviel heißen als: er gehört Gott oder der Ewigkeit an.
2) Wörtlich φθόνος Neid! Aber nach Maximus ist der Neid des Teufels die Ursache aller Uebel und Laster und somit selbst ein Uebel. Vgl. Kap 8.

18. Durch die Lust vom Anbeginn getäuscht, zogen wir dem wirklichen Leben den Tod vor. Dankbar laßt uns die Beschwernis des Leibes ertragen, welche die Lust ertötet, damit wir, indem ihr Tod zugleich mit sich selbst den ihretwegen aufgekommenen Tod vernichtet, das Leben zurückerhalten, das durch die Lust verkauft war, aber durch kleine Mühen des Fleisches wieder losgekauft ist.

19. Geht es dem Fleische wohl, so wächst der Sünde Macht; geht es ihm übel, dann erstarkt die Tugend. Ertragen wir daher das Leiden des Fleisches, das den Schmutz der Seele abwäscht und künftigen Ruhm erwirbt; „denn die Leiden dieser Zeit sind nicht zu vergleichen mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird.“ (Röm 8, 18.)

20. Wie die Aerzte nicht mit ein und derselben Medizin die verschiedensten körperlichen Krankheiten heilen, so kennt auch Gott, der Seelenarzt, nicht nur ein und dieselbe Heilweise, die allen anschlägt, sondern er heilt, indem er jeder einzelnen Seele das ihr Ersprießliche zuteilt. Wir, die wir geheilt werden, wollen selbst dann, wenn der Heilungsprozeß Schmerzen verursacht, Dank sagen; denn das Ende ist die Seligkeit.

21. Nichts verrät die Seelengesinnung so sehr als die Erregungen des leidenden Fleisches. Gibt die Seele ihnen nach, dann liebt sie offenbar das Fleisch mehr als Gott; bleibt sie aber den Anfeindungen gegenüber unerschütterlich, dann schlägt sie die Tugend höher an als das Fleisch. Durch die Tugend wohnt aber auch Gott in ihr, der ihretwegen für uns zu leiden sich gewürdigt und wie einst seinen Schülern uns zuruft: „Seid getrost: Ich habe die Welt überwunden!“ (Jo 16, 33.)

22. Sind alle Heiligen gezüchtigt worden, so sagen auch wir Dank, die wir mit ihnen gezüchtigt werden, auf daß wir gewürdigt werden, an ihrem Ruhme teilzuhaben. „Denn wen der Herr liebt, den züchtigt er; er straft jeden Sohn, den er aufnimmt.“ (Spr 3, 11.)

23. Adam umfing die Ehegattin, welche die Lust erregte, und vertrieb so das Menschengeschlecht aus dem Paradiese; der Herr aber, von einer Lanze durchbohrt, führte den Schächer wieder in das Paradies. Lieben wir also die Beschwernis des Fleisches, denn sie eröffnet den Zugang (scil. zum Paradies) und bringt die Güter wieder; hassen wir aber die Lust, die hinausführt (scil. aus dem Paradies) und uns der Güter beraubt.

24. Wenn der Gottmensch im Fleische leidet, wer freut sich da nicht zu leiden, da er Gott zum Leidensgefährten hat und durch dieses gemeinsame Leiden so die ewige Seligkeit erlangt? Denn wahr ist das Wort: „Wenn wir mitleiden, damit wir auch verherrlicht werden.“ (Röm 8, 17.)

25. Wenn es notwendig ist, Beschwernisse zu ertragen, weil durch das Vergehen des Stammvaters die Lust mit der Natur vermischt ist, so laßt uns mannhaft die zeitlichen Leiden ertragen, die den Stachel der Lust uns abstumpfen und uns von ewigen Strafen befreien, die sie verursacht hat.

26. Die Liebe ist das Ende aller Güter, die ihre Jünger zu Gott, dem höchsten der Güter, und zu dem Urheber jedes Gutes führt, da sie treu ist, nicht aufhört und bleibt. Der Glaube, der die Wahrheit fest aufstellt, ist das Fundament des nach ihm Folgenden, nämlich der Hoffnung und der Liebe. Die Hoffnung ist die Stärke der Extreme, d. i. des Glaubens und der Liebe. Die Liebe ist die Ergänzung beider, indem sie das letzte Erstrebenswerte gänzlich umfaßt, ihnen Ruhe von der Bewegung in ihm gewährt, und statt an das Sein zu glauben und auf das Künftige zu hoffen, die Gegenwart genießen läßt.

27. Die Wirksamkeit der Liebe ist sehr vollkommen und läuft darauf hinaus, in einem gewissen Verhältnis die Eigenheiten und Benennungen derer gegenseitig auszutauschen, die in Liebe verbunden sind, den Menschen zu Gott zu machen und Gott als Menschen erscheinen zu lassen infolge der völligen Willensgleichheit.

28. Sind wir nach dem Ebenbilde Gottes, so sollen wir uns selbst und Gott angehören oder vielmehr ganz dem alleinigen und ganzen Gott, indem wir nichts Irdisches in uns tragen, damit wir uns Gott nahen und Götter werden, indem wir von Gott das Göttersein empfangen. Denn so werden die göttlichen Geschenke geehrt und die Ankunft des göttlichen Friedens freundlich bewillkommt.

29. Die Liebe ist ein großes Gut und unter den Gütern das erste und hervorragendste, weil sie Gott und die Menschen durch sich mit dem verbindet, der sie besitzt, und den Schöpfer infolge der Aehnlichkeit, die zwischen dem Vergöttlichten und Gott hinsichtlich des Guten soweit als menschenmöglich besteht, als Mensch erscheinen läßt. Diese Aehnlichkeit bewirkt m. E. das Gebot: „Liebe Gott den Herrn aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüte und Deinen Nächsten wie Dich selbst." (Mt 22,37.)

30. Der Teufel täuschte uns listigerweise durch blinde Selbstliebe und durch Vorspiegelung der Lust. Dadurch entzweite er uns mit Gott und untereinander dem Willen nach, verdrehte das Rechte und spaltete die Natur in viele Ansichten und Meinungen.

31. Die drei größten Uebel, Erzübel und die Ursachen jedes Uebels, die voneinander abhängen und sich gegenseitig stützen, sind die Unwissenheit, Selbstliebe und Willkür. Aus der Unwissenheit über Gott fließt die Selbstliebe, und aus dieser wiederum die Willkür gegen die Verwandtschaft. Und es widerspricht kein Wort, daß der Teufel diese drei durch Mißbrauch der eigenen Fähigkeiten, nämlich der Vernunft, des Mutes und der Begierde, in uns hervorruft.

32. Es ist billig, statt durch Unwissenheit durch das Wissen suchend sich zu Gott zu bewegen, ferner durch die Begierde, die rein von der Leidenschaft der Selbstliebe ist, sich nach Gott zu sehnen, und voll Mut, der frei von Willkür ist, zu kämpfen, um zu ihm zu gelangen und so die göttliche Liebe zu erlangen, die den Liebenden mit Gott verbindet und ihn als Gott erscheinen läßt.

33. Wird die Selbstliebe, gleichsam der Anfang und die Mutter aller Laster, vernichtet, dann auch alles, was in ihr wurzelt und nach ihr folgt; denn besteht diese nicht mehr, dann kann überhaupt keine Art oder Spur des Bösen mehr existieren.

34. Wir müssen uns selbst und andere soweit ehren, als es uns Christus durch seine Person zeigte, der für uns litt.

35. Der Liebe wegen traten die Heiligen, die auf das irdische Leben nichts gaben, der Sünde entgegen und erlitten die verschiedenen Todesarten, um sich von der Welt zu Gott zurückzuziehen und die Spaltungen der Natur in sich selbst zu verbinden. Denn das ist die wahre und tadellose Gottesweisheit der Gläubigen, deren Endziel das Gute und Wahre ist, — gut ist die Menschenliebe und wahr die glaubenstreue Gottesliebe, die wahren Kennzeichen der Liebe — welche die Menschen mit Gott und untereinander verbindet und deshalb die unfehlbare Dauer der Güter besitzt.

36. Betätigung und Beweis der vollkommenen Gottesliebe ist die freiwillig aufrichtige und wohlwollende Gesinnung gegen den Nächsten. „Denn wer seinen

Bruder, den er sieht, nicht liebt, wie vermag der Gott zu lieben, den er nicht sieht?" (1 Jo 4, 20.)

37. Der Weg der Wahrheit ist, wie sich der Sohn Gottes selbst nennt, die Liebe, und er stellt die, welche auf ihm wandeln, dem himmlischen Vater als von aller Schuld Gereinigte vor.

38. Dies ist die Tür, durch die der Eintretende in das Allerheiligste gelangt und gewürdigt wird, die unzugängliche Schönheit der heiligen und königlichen Dreieinigkeit zu schauen.

39. Es ist furchtbar und gar nicht schwer genug zu strafen, das vom Hl. Geist verliehene Leben durch die Liebe zum Vergänglichen freiwillig zu töten. Diese Furcht kennen offenbar diejenigen, die der Selbstliebe die Wahrheit vorziehen.

40. Lasset uns den Frieden zum Schicklichen benützen, die Freundschaft, die uns mit der Welt und dem Weltbeherrscher schlechterweise verbindet, ertöten, den Krieg, der infolge der Leidenschaften mit Gott besteht, wenn auch langsam, beilegen, unlösbare Bündnisse des Friedens mit ihm schließen und „durch Vernichtung des Leibes der Sünde" (vgl. Röm 6, 6) die Feindschaft mit ihm beenden.

41. Gott kann uns unmöglich lieben, solange wir uns durch die Leidenschaften gegen ihn empören und infolge des Bösen dem Seelenmörder tributpflichtig sind. Und Feinde Gottes sind wir, auch wenn wir uns Gläubige heißen, solange wir den entehrenden Leidenschaften frönen. Der Friede mit der Welt nützt uns nichts, wenn die Seele bös gesinnt ist, gegen den Schöpfer sich empört und seiner Herrschaft sich nicht unterwerfen will; denn sie ist an unzählige grausame Despoten verkauft, die sie zum Bösen antreiben und veranlassen, im Irrtum lieber den Weg, der zum Verderben führt, einzuschlagen als den, der zum Heile führt.

42. Gott hat uns erschaffen, damit wir der göttlichen Natur und seiner Ewigkeit teilhaftig werden und ihm ähnlich erscheinen gemäß der Vergöttlichung aus Gnade, derzufolge alles Seiende erhalten wird und dauernd besteht und das Noch-Nicht-Seiende entsteht.

43. Wenn wir dem Namen nach und in der Tat Gott angehören wollen, dann dürfen wir den Logos nicht an die Leidenschaften verraten wie Judas oder wie Petrus verleugnen. Denn eine Verleugnung des Logos ist es, wenn jemand aus Furcht sich weigert, das Gute zu tun; ein Verrat aber ist es, wenn wir vorsätzlich sündigen und zur Sünde reizen.

44. Jede Bedrängnis endet in Freude, jede Anstrengung in Erholung und jede Unehre in Ruhm. Kurz, das Ende aller um der Tugend willen ertragenen Schmerzen besteht darin, daß wir zu Gott gelangen, immer bei ihm weilen und die ewige, nie endende Ruhe genießen.

45. Gott will, abgesehen von der Natur, uns auch dem Willen nach untereinander einigen und, um die ganze Menschheit dahin zu bringen, hat er für uns heilbringende Gesetze und Werke der Barmherzigkeit angeordnet.

46. Die menschliche Selbstliebe und Klugheit, welche die Menschen untereinander und das Gesetz verschmähte und überlistete, spaltete die eine Natur in viele Teile, und indem sie die sie beherrschende Herzenshärte einführte, bewaffnete sie die Natur gegen sich selbst durch den Willen. Wer daher immer durch weise Ueberlegung und edle Gesinnung diese Verkehrtheit der Natur zu lösen vermochte, erbarmte sich vor allem anderen seiner selbst, schuf seinen Willen nach den Gesetzen der Natur, nahte sich aus freiem Willen Gott wegen der Natur und zeigte an sich selbst, welches

die Art und Weise sei des Wortes „nach seinem Ebenbilde“, und wie Gott von Anbeginn unsere Natur sich selbst ähnlich als leuchtendes Abbild seiner eigenen Güte mit sich selbst in jeder Hinsicht übereinstimmend, friedlich, ruhig, mit Gott und sich selbst durch die Liebe verbunden, geschaffen habe. Durch diese Liebe umfassen wir Gott durch das Verlangen und die Menschen untereinander durch das Mitleid.

47. Der gütige Gott ist Mensch geworden, damit die menschliche Natur mit sich selbst vereinigt werde und aufhöre, übel erschüttert zu werden; denn sie war mit oder besser gesagt gegen sich selbst in Aufruhr und geteilt und besaß wegen der unsteten Bewegung des Willens rings um jeden einzelnen Gegenstand keine Ruhe, weil ihr Wille nach den verschiedensten Gegenständen strebte.

48. Denen, die einen gesunden Geist besitzen, ist nichts von den nach Gott kommenden Dingen wertvoller, ja Gott selbst ist nichts lieber, als die vollkommene Liebe, denn sie einigt die Getrennten und vermag die eine friedliche Willensgleichheit in vielen oder in allen zu bewirken. Denn es ist der Liebe eigen, daß sie den Willen derer, die das suchen, was ihr gehört, zu einem einziger gestaltet.

Vorbemerkung zu den folgenden Kapiteln

Während für die bis jetzt angeführten 48 Kapitel keine Quelle aufzufinden ist, sind die folgenden Kapitel aus den Quaestiones ad Thalassium und den zugehörigen Scholien entnommen. Ich gebe bei jedem Kapitel die Quelle nach Seitenzahl, Zeile und Quaestio an. Da aber diese einzelnen Kapitel nur kleinere Ausschnitte aus den Quaestionen darstellen, so hielt ich es für gut, den Inhalt der Quaestionen kurz zu skizzieren und auf das jeweilig in Betracht kommende und entlehnte Kapitel hinzuweisen. Man könnte wohl auch so verfahren, daß die einzelnen Kapitel nicht in ihrer Reihenfolge angeführt, sondern in die Quellen aufgeteilt werden, aber dann geht der ganze Eindruck, den die DC als ganzes Werk ausüben, verloren. Gar manche Eigentümlichkeiten würden verblassen und verwischt werden, die doch zur Beurteilung dieses Werkes von Bedeutung sind.

Um nicht in den Fehler zu verfallen, bei jeder neuen Quelle dieselben Worte zu wiederholen, wie z. B. diese Quaestio wirft folgende Frage auf u. s. f., hierher gehören die und die Kapitel, so stehe ich von solchen nichtssagenden Einleitungen gänzlich ab und setze vor das erste Kapitel, das aus einer neuen Quelle fließt, die Inhaltsangabe der betreffenden Quaestio[1]).

Qu 16. Was bedeutet das goldene Kalb, warum spricht man vom Kalb im Singular, während es doch im Plural heißt: „Dies sind deine Götter, o Israel!“ (Ex. 32, 4.) Was besagt dies, daß es unter das Wasser geschüttet wurde, was deuten die Ohrringe und der übrige Schmuck an?

Wie einst Israel aus Aegypten, so zieht der Geist aus der Sünde, trägt aber einen Stachel des Lasters, den Gedanken an die Irrungen der Sünde, in sich. Sobald ihn nun die vernünftigen Ueberlegungen ein wenig verlassen, wie einst Moses das Volk Israel, stellt sich sofort einem Kalbe vergleichbar der Habitus der Unvernunft, der Vater aller Leidenschaften, ein. Das goldene Kalb ist die gegenseitige Vermischung aller natürlichen Kräfte oder besser gesagt: ihr sehr leidenschaftlicher und unüberlegter Zusammenschluß, der die unnatürlichen Leidenschaften sich auswirken läßt. Man spricht nur von einem Kalbe, weil es nur einen Habitus des Bösen gibt, der sich aber in viele Arten gliedert. Der Plural: „Dies sind deine Götter“ steht deshalb, weil das Böse von Natur teilbar ist. Kap 49. Die Ohrringe deuten die angeborene Vernunft an; denn das Ohr ist ein Symbol der Vernunft. Der Halsschmuck weist auf die Fähigkeiten des Mutes hin; denn der Hals ist ein Abzeichen der Erhöhung und der Gewaltherrschaft. Die Armbänder deuten die Be-

[1]) Folgende Abkürzungen beachte: qu = Quaestio; schol = Scholion; Kap = Kapitel.

gierde an, die in der lüsternen Handlung zum Vorschein kommt. Alles dieses wirft der Geist in das Feuer der Leidenschaften und vernichtet den unvernünftigen Habitus der Unwissenheit, den Vater aller Schlechtigkeiten. Sooft der Geist die Dicke der Leidenschaft hinsichtlich ihrer sinnlichen Erscheinung durchforscht, zergliedert er die Zusammensetzung ihrer Ursachen und führt sie alle durch Teilen auf ihren Ursprung zurück und streut sie so unter das Wasser, d. h. er führt unter das Wissen der Wahrheit das, was er geteilt und von der bösen Zusammensetzung befreit hat. Ein Beispiel! Kap 60.

49. ≐ I 35, 3—9,[1]) qu 16.

Wenn das natürlich Gute das Getrennte eint und zusammenhält, trennt und verdirbt offenbar das Böse das Geeinte. Denn von Natur ist das Böse trennend, unbeständig, vielgestaltig und teilend.

Einleitung zu den Quaestionen ad Thalassium

Die Einsender der Quaestionen wollen nicht nur diese beantwortet haben, sondern vor allem auch das schwierige Problem des Bösen gelöst wissen. Die endgiltige Beantwortung dieses Problems jedoch behält sich Maximus in einem eigenen Werke vor, hier will er nur einiges über den Ursprung der Leidenschaften sagen, um so dann die einzelnen Quaestionen zu beantworten. Die Natur des Bösen ist das Nichtsein. Das Böse ist eine irrige, unvernünftige Bewegung der natürlichen Fähigkeiten zu einem anderen Ziele als zu dem einzig wahren, d. i. zu dem Urheber der Dinge: Gott. Es zeigt sich zunächst in dem sittlichen und in dem physischen Uebel. Durch die List Satans fiel der Mensch in Unwissenheit über Gott. Je mehr er sich mit der Erkenntnis der sinnlichen Dinge befaßte, desto größer wurde seine Unwissenheit über Gott und desto üppiger seine Selbstsucht, die nur nach Lust sinnt und trachtet. Kap 53. Durch diese Selbstsucht wird die eine Natur gespalten. So lange daher diese Selbstliebe in uns wohnt, bleibt auch die erste Sünde in den verschiedensten Formen bestehen und führt uns immer weiter von Gott weg. Das Böse ist also die Unwissenheit über den Schöpfer, derzufolge der Mensch mehr dem Geschöpf als dem Schöpfer dient. Kap 55, 50, 51, 52, 54, 58.

50. = I 11, 28—42. Einl. z. d. Quästionen.

Die Befreiung von allen Uebeln und der kurze Weg zum Heile ist die wahre, durch Erkenntnis gewonnene Liebe zu Gott und die völlige Aufgabe der Zuneigung der Seele zum Leibe und zu dieser Welt. Dadurch schleudern wir die Begierde nach der Lust und die Furcht vor dem Schmerz von uns, werden von der bösen Selbstliebe frei und gelangen zu der Erkenntnis des Schöpfers. An Stelle der schlechten empfangen wir die gute, geistige Liebe, die von der körperlichen Zuneigung abgesondert ist, und lassen nicht ab, Gott durch eben diese schöne Liebe zu dienen, indem wir immer die Erhaltung der Seele aus Gott suchen. Denn ein wahrer und Gott wirklich wohlgefälliger Kult ist es, wenn wir uns um die Seele durch Tugenden angestrengt sorgen.

51. = I 11, 43—12, 7. Einl. z. d. Quästionen.

Wer nach körperlicher Lust nicht verlangt und den Schmerz nicht fürchtet, der wird leidenschaftslos. Denn mit diesen und ihrer Mutter, der Selbstliebe, tötet er alle Leidenschaften, die durch jene und aus jenen entstehen, und den ersten Ursprung der Uebel, die Unwissenheit, und indem er ganz dem Guten anhangt, das steht, bleibt und von Natur sich immer gleich verhält, wird er mit ihm gänzlich unbewegt und sieht verhüllten Angesichts gleichsam wie in einem Spiegel die Herrlichkeit Gottes, indem er aus dem leuchtenden Glanz in sich selbst den göttlichen und unnahbaren Ruhm schaut.

---

[1]) Nach Combefis.

52. = I 12, 8—14 + I 14, schol 7 d. Einl. z. d. Quästionen.

Nach Kräften müssen wir die Lust und den Schmerz des gegenwärtigen Lebens aufgeben und uns überhaupt von jedem Gedanken an die Leidenschaften und von der Bosheit der Dämonen frei machen. Denn wir lieben die Leidenschaften der Lust wegen und fliehen die Tugend um des Schmerzes willen.

53. = I 8, 5—24 + 8, 34—37. Einl. z. d. Quästionen.

Da jedes Uebel zugleich mit den Arten, die es hervorrufen, zugrunde geht und der Mensch aus Erfahrung weiß, daß der Schmerz der Nachfolger jeder Lust ist, so strebt er mit aller Kraft nach Lust und flieht im gleichen Maße den Schmerz. Um jene ringt er mit allen Kräften und diesen bekämpft er mit allem Eifer, indem er wähnt, so beide von einander zu trennen, was ja unmöglich ist, und die mit der Lust allein verbundene Selbstliebe ohne Schmerz besitzen zu können. In seiner Leidenschaft erkennt er nicht, daß niemals die Lust ohne Leid existieren kann. Denn das Leiden des Schmerzes ist, wenn es auch denen scheinbar verborgen ist, die davon betroffen sind, wegen der Vorherrschaft der Lust in bezug auf das Leiden mit Lust vermischt. Was nämlich vorherrscht, leuchtet immer hervor und verbirgt die Wahrnehmung dessen, was mit ihm in enger Verbindung steht. Wenn wir also aus blinder Selbstliebe nach Lust trachten und den Schmerz aus demselben Grunde fliehen, finden wir die ungezählten Ursprünge der verderblichen Leidenschaften.

54. = I 14 schol 15. Einl. z. d. Quästionen.

Die Erfahrung der Empfindung von Lust und Schmerz erkennt jemand nicht, wenn er seinen Geist, der frei ist von der körperlichen Zuneigung, mit dem wirklich geliebten, liebenswürdigen und ersehnten Gott zusammenfügt, oder besser gesagt, fest verbindet.

55. = I 9, 42—10, 11. Einl. z. d. Quästionen.

Wie jemand Gott nicht anders rein dienen kann, als daß er seine Seele reinigt, so kann er auch dem Geschaffenen nicht dienen, ohne für den Leib Sorge zu tragen. Hinsichtlich dieses Leibes treibt der Mensch den verderblichen Kult, seinetwegen liebt er sich selbst und empfindet Lust und Schmerz, die sich unaufhörlich betätigen, indem er stets vom Baume des Ungehorsams ißt, der durch sinnliche Erfahrung die Kenntnis von Gut und Bös vermischt hat. Auch wenn jemand erklärt, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ist die sichtbare Schöpfung, so irrt er von der Wahrheit nicht ab, denn sie besitzt von Natur die Teilnahme, die Lust und Schmerz bewirkt.

Prolog zu den Scholien

Das Wort ist die natürliche Schönheit für alles, was Vernunft hat. Schönheit des Wortes aber ist genaue, verständige Erfassung des Vernünftigen. Nichts ist den Frommen lieber als das Wort, allerdings nicht das profane, das gekünstelte Wort, das die Ohren der Zuhörer schmeichelt, sondern jenes Wort, das die Natur wesentlich und ohne Belehrung gemäß ihres Zustandes verborgen enthält, um die Dinge zu durchschauen und die Wahrheit in den Schriften zu erfassen. Wenn wir dieses Wort pflegen, dann werden wir reich an Tugenden. Wo dieses Wort das Zepter schwingt, da weicht der Sinne Macht, welche die Sünde verursacht. Kap 56, 57.

56. = I 13, 41—47. Prolog z. d. Scholien.

Wo das Wort nicht waltet, da pflegt die Macht des Sinnes aufzutreten, mit der die Herrschaft der Sünde vermischt ist, welche die Seele um der Lust willen zum Mitleid mit dem durch Existenz verwandten Fleische verlockt. Dadurch vertraut sie der Seele gleichsam wie ein natürliches Werk die leidenschaftliche und lüsterne

Sorge um das Fleisch an, führt sie ab von dem natürlichen Leben und überredet sie, daß sie selbst die Urheberin des Bösen ist, das in Wahrheit nicht existiert.

57. = I 13, 47—58. Prolog z. d. Scholien.

Die Schlechtigkeit der Geistseele ist die Vergessenheit des natürlich Guten, die aus der leidenschaftlichen Zuneigung zum Fleisch und zur Welt entsteht, welche aber das durch das geistige Wissen herrschende Wort vernichtet, indem es das Entstehen und die Natur der Welt und des Fleisches erforscht und die Seele in das verwandte Land des Geistigen geleitet, zu dem das Gesetz der Sünde keinen Zutritt erhält, da ihm der Sinn fehlt, der es wie auf einer Brücke zum Geiste hinüberführt, seine Verbindung mit der Seele aufgelöst ist und er sich nur mit dem Betrachten der Sinnendinge abgibt. Hat der Geist aber Habitus und Natur der Sinnendinge überwunden, so nimmt er nicht mehr sinnlich wahr.

58. = I 14, schol 8 + I 5, 43—45. Einl. z. d. Quästionen.

Wie die Vernunft, die die Leidenschaften beherrscht, die Sinne zum Werkzeug der Tugend gestaltet, so bewegen umgekehrt die Leidenschaften, die die Vernunft beherrschen, die Sinne zur Sünde. Es ist nun nüchtern zu erwägen, auf welche Weise die Seele die schöne Umwandlung geziemend bewerkstelligen will, indem sie das, wodurch sie früher irrte, zur Entwicklung und Erhaltung von Tugenden verwenden will.

Qu 7. Was besagt dies: „Denn deshalb ist auch den Toten das Evangelium verkündet worden, damit sie zwar dem Menschen nach im Fleische gerichtet werden, dem Willen Gottes nach aber im Geiste leben.“ ? (1 Petr 4, 6.) Wie können die Toten dem Fleische nach gerichtet werden? Die Hl. Schrift vertauscht die Zeiten, sie sagt Gegenwart statt Vergangenheit u. s. w. Unter den Toten versteht man z. B. die vor der Geburt Christi Verstorbenen, wie die Bewohner Sodomas, Ägyptens u. s. w., die sich verschiedene göttliche Strafen zuzogen. Diese wurden gestraft, nicht weil sie von Gott nichts gewußt, sondern weil sie dem Nächsten Unrecht zugefügt haben. Diesen ist das große Geheimnis des Heiles verkündet worden, ob sie auch wie alle Menschen dem Fleische gerichtet waren, d. h. ihre Strafe verbüßten für ihre Vergehen im fleischlichen Leben, damit sie nach Gottes Willen im Geiste leben, d. i. in der Seele, indem sie in der Unterwelt den wahren Glauben erkannten durch den Erlöser, der zu ihnen auch hinabstieg zu ihrer Rettung. Tote nennt man auch diejenigen, „welche die Tötung Jesu an ihrem Leibe herumtragen“ (2 Kor 4, 10). Denen ist mit Recht durch die Werke das göttliche Evangelium zuteil geworden. Kap 59.

59. = I 24, 20—32 qu 7.

Das hl. Evangelium lehrt das fleischliche Leben verleugnen und das geistige bekennen. Die nun immer dem Menschen nach, d. h. ihrem irdischen Leben nach im Fleische sterben, leben nach Gott im Geiste allein, wie der hl. Apostel sagt. Sie leben niemals das eigene Leben, sondern haben Christum in sich der Seele nach allein leben (vgl. Gal 2, 20). So werden diejenigen, die Gottes wegen in diesem Leben tot sind, dem Fleische nach gerichtet, so daß sie viele Bedrängnisse, viel Kreuz und Leid, viele Verfolgungen und unzählige Versuchungen mit Freuden ertragen.

60. = I 35, 31—36, 5 qu 16.

Jede Leidenschaft erhebt sich dann, wenn sich ein sinnlicher Gegenstand, ein Sinn und eine natürliche Fähigkeit, nämlich Mut, Begierde oder Vernunft, die sich vom Naturgemäßen abgewandt hat, verbinden. Wenn der Geist das durch gegenseitige Zusammensetzung erreichte Ende des sinnlichen Gegenstandes, des Sinnes und der auf ihn beruhenden natürlichen Fähigkeit durchschaut hat, so kann er ein jedes von ihnen einzeln unterscheiden, auf seine eigene natürliche Grundlage zurückführen, den sinnlichen Gegenstand für sich allein betrachten ohne die Zu=

neigung des Sinnes zu ihm, den Sinn ohne die enge Verbindung des sinnlichen Gegenstandes mit ihm und die Begierde z. B. oder eine andere der natürlichen Fähigkeiten ohne die leidenschaftliche Gesinnung zum Sinn und zu dem sinnlich Wahrgenommenen. Denn die so beschaffene Bewegung der Leidenschaft pflegt die Betrachtung zu gewähren. Wie einst das goldene Kalb, so zergliedert er die Zusammensetzung irgend einer Leidenschaft und streut sie unter das Wasser der Erkenntnis, indem er auch den bloßen Gedanken an die Leidenschaften dadurch vernichtet, daß er die Dinge, welche die Leidenschaften von Natur hervorrufen, wieder zu sich selbst zurückführt.

Qu 12. Was ist das vom Fleische befleckte Kleid? (Jud 1, 23.) Kap 61 gibt diese Quästio vollständig wieder.

61. = I 30, 6 qu 12.

Das durch viele Vergehen fleischlicher Leidenschaften besudelte Leben ist ein beflecktes Kleid. Denn wie aus einem Gewande wird jeder Mensch aus seinem Lebenswandel als Gerechter oder Ungerechter sichtbar. Der eine besitzt gleich einem reinen Gewande das tugendhafte Leben, der andere aber ein durch schlechte Werke beflecktes Leben. Oder besser gesagt: ein vom Fleisch beflecktes Kleid ist der Habitus und die Gesinnung, die dem Gewissen nach die Seele durch die Erinnerung an die fleischlichen, bösen Regungen und Werke umgestalten, und indem sie diese (scil. den Habitus und die Gesinnung) wie ein ihr ständig anliegendes Gewand sieht, wird sie ganz vom üblen Geruch der Leidenschaften erfüllt. Wie nämlich die Seele vermittelst vernünftiger, gegenseitiger Verknüpfung der Tugenden von dem Geiste das Gewand der Unverderbtheit empfängt, mit dem angetan sie entsteht und herrlich wird, so entsteht vom Fleische her durch unvernünftige Verbindung der Leidenschaften ein unreines und beflecktes Kleid, das die Seele aus sich erkenntlich macht und ihr ein anderes Aussehen und ein anderes Bild aufprägt als das göttliche.

Qu 22. Wenn Gott uns erst in den kommenden Zeiten seine Reichtümer offenbaren wird, wie kamen denn die letzten Zeiten zu uns? (1 Kor 10, 11.) Der Schöpfer des Weltalls hatte vor allen Zeiten den Plan, selbst Mensch zu werden und durch seine Verbindung mit der menschlichen Natur den Menschen zu vergöttlichen. Weise teilt er die Zeiten ein. In dem einen Zeitenraume wollte er selbst Mensch werden und in dem anderen den Menschen zu Gott machen. Das Ende des ersten Zeitabschnittes, wo die Menschwerdung stattfinden sollte, ist auf uns gekommen. Und deshalb müssen wir jetzt die kommende Zeit erwarten, wo Gott uns seine Reichtümer schauen lassen, d. i. die Würdigen vergöttlichen wird. Kap 62. Kurz, in der einen Zeit steigt Gott zu den Menschen herab, und in der anderen der Mensch zu Gott hinauf. Oder besser gesagt: Anfang, Mitte und Ende aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist unser Herr Jesus Christus, der potentiell durch den Glauben bereits zu uns gekommen ist, aktuell aber durch die Gnade das Ende der Zeiten werden wird bei der Vergöttlichung der Würdigen. Oder eine andere Betrachtung! Kap 75, 77, 63, 76. Mit Recht ist das Ende der Zeiten zu uns gekommen, die wir noch nicht durch die Gnade in Christus das Geschenk der Güter erlangt, die Zeit und Natur übersteigen, deren Abbilder die Arten der Tugenden und die Vernunftgründe dessen sind, was von Natur erkannt werden kann. Kap 78.

62. = I 47 schol 3 + I 45, 46—46, 3 qu 22.

Die Menschwerdung Gottes ist ein sicheres Unterpfand für die Hoffnung, daß die menschliche Natur vergöttlicht wird. Im gleichen Maße, wie Gott Mensch wurde, macht er auch den Menschen zu Gott. Denn der, welcher ohne Sünde Mensch wurde, wird die Natur vergöttlichen, ohne jedoch sie in Gott umzuwandeln, und um soviel

seinetwegen sie erhöhen, als er sich selbst des Menschen wegen erniedrigt hat. Dieses lehrt mystisch der große Apostel, wenn er sagt, daß in den folgenden Zeiten der überströmende Reichtum der Güte Gottes an uns offenbar werden wird. (Eph 2, 7.)

63. = I 48 schol 7 qu 22.

Der Verstand, der den Mut und die Begierde beherrscht, setzt Tugenden. Der Geist, der in die Vernunftgründe eindringt, erwirbt sich ein unfehlbares Wissen von den geschaffenen Dingen. Hat der Verstand nach dem Ablegen der Widersprüche das von Natur Liebenswürdige gefunden, und der Geist nach dem Durchschreiten des Erkennbaren die Ursache aller Dinge, die jede Wesenheit und jedes Wissen überragt, erreicht, dann tritt das Erleiden der Vergöttlichung durch die Gnade ein, die den Verstand von der natürlichen Unterscheidung dahin geleitet, wo nichts mehr ist, was unterschieden wird, und die den Geist von dem natürlichen Erkennen dort ausruhen läßt, wo nichts mehr ist, das erkannt wird, und die den, welcher der göttlichen Teilnahme würdig ist, durch die Identität der Ruhe zu Gott macht.

Qu 26. Wenn der König von Babylon allegorisch als der Teufel gedeutet wird, was bedeutet dann das Wort, das Gott durch den Propheten Jeremias (27, 6) den Königen der Völker und dem Könige von Juda androht: Ketten, Fesseln, Hunger, Tod, Schwert und Gefangenschaft, falls sie jenem nicht dienen; die ihm aber dienen, werden in Ruhe in ihrem Lande bleiben? Und was bedeutet das, daß er jenen seinen Knecht nennt, wenn er spricht: „All dieses Land gebe ich in die Hand Nabuchodonosors, des Königs von Babylon, meines Knechtes, selbst die Tiere des Feldes gebe ich ihm, daß sie ihm dienstbar seien?" Was ist nun die Knechtschaft des Teufels, welches sind die Tiere, welches sind die sechs verschiedenen Drohungen, welches die Könige der Völker und der König von Juda? Kap 80, 86, 64. Insofern der Teufel mit Gottes Zulassung die Sünder straft, wird er ein Knecht Gottes genannt, obgleich er ein Räuber ist und für die schwärmt, die durch die Lust Gott abtrünnig geworden sind. 87 Kap. Judäa und Jerusalem versinnbilden den Habitus des Handelns und das spekulative Wissen, das die Dinge erforscht. Kap 81. Deshalb hat auch der Völkerapostel den sündhaften Korinther dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn; deshalb wird auch der König von Juda und Jerusalem dem Assyrerkönig ausgeliefert, d. h. Kap 88, 89, 90, 91. Unter den Königen der Völker sind verschiedene unehrbare Leidenschaften und unter den Tieren die Dämonen zu verstehen. Kap 82, 83.

64. = 63 schol 2 d. qu 26.

Das Leiden reinigt die Seele, die von dem Schmutze der Lust befleckt ist, und benimmt ihre Zuneigung zu den irdischen Dingen, sobald sie den Schaden kennen gelernt hat, den die Liebe zu ihnen verursacht. Deshalb gestattet Gott nach seinem gerechten Urteil dem Teufel, die Menschen durch Leiden zu drücken.

Qu 1. Sind die Leidenschaften, d. h. die Lust und der Schmerz, die Begierde und Furcht, und die, welche mit ihnen zusammenhängen, an sich oder nur durch den Gebrauch schlecht? Kap 65, 66.

65. = I 15, 20—38 qu 1.

Lust und Schmerz, Begierde und Furcht und was mit diesen zusammenhängt, sind nicht gleichzeitig mit der menschlichen Natur erschaffen, wenn sie auch unter den Begriff der Natur fallen; ich sage vielmehr mit Gregor von Nyssa, daß diese infolge des Verlustes der Vollkommenheit aufkamen und zum unvernünftigeren Teil der Natur gehören. Denn durch diese war sogleich vom Augenblick des ersten Sündenfalles im Menschen an Stelle des göttlichen Ebenbildes die klare und deutliche Aehnlichkeit mit den unvernünftigen Tieren gegeben. Nachdem die Würde des Verstandes verdunkelt war, mußte mit Recht die menschliche Natur mit den

Merkmalen der Unvernunft gestraft werden, die sie sich zugezogen hatte. Weise richtete Gott dies ein, damit der Mensch dahin komme, daß er den Vorzug der Vernunft wahrnehme.

66. = I 15, 39—16, 10 qu 1.

In den Tugendbeflissenen werden auch die Leidenschaften gut, wenn wir sie weise von den irdischen Dingen zurückrufen und zum Erwerb des Himmlischen gebrauchen. Z. B.: Wir machen die Begierde zu einer strebenden Bewegung des geistigen Verlangens nach dem Göttlichen, die Lust zu einer unschuldigen Freude der Tätigkeit, welche den Geist durch die göttlichen Gnaden bezaubert, die Furcht zu einer vorsichtigen Besorgnis vor künftige Strafen wegen begangener Vergehen und den Schmerz zu einer Reue, durch die wir das gegenwärtige Böse verbessern. Kurz gesagt, wie die weisen Aerzte durch die Viper das gegenwärtige oder kommende Gebrechen vertreiben, so gebrauchen wir diese Leidenschaften sowohl, um das gegenwärtige oder zukünftige Uebel zu heben, als auch, um die Tugend und das Wissen zu erwerben und zu behüten.

Qu 3. Wer ist nach dem Evangelium derjenige, der in der Stadt den Wasserkrug trägt, dem die von Christus gesandten Jünger begegnen und folgen sollen? (Mk 14, 13.) Wer ist der Hausherr; warum wird von den Evangelisten der Name verschwiegen, was bedeutet der große, eingerichtete Speisesaal, in dem das Geheimnis des hl. Mahles gefeiert ward? (Mk 22, 10—12.) Die Hl. Schrift verschweigt nicht nur den Namen des Mannes, sondern auch den der Stadt, in welche die Jünger gehen sollen. Deshalb versteht man unter der Stadt die Sinnenwelt und unter dem Menschen die gesamte Natur der Menschen, zu der das Alte und Neue Testament als Schüler Gottes gesandt werden. Kap 67. Von den beiden Jüngern versinnbildet Petrus das Handeln, Johannes das Betrachten.

67. = I 18, 2—8 qu 3.

Das Gesetz des Alten Testamentes reinigt die Natur von jedem Schmutz durch die praktische Philosophie.[1]) Das Gesetz des Neuen Testamentes jedoch führt den Geist durch die höhere Unterweisung in der Betrachtung von den körperlichen Dingen zu dem verwandten Schauen der geistigen Dinge.

Qu 10. Wenn der, welcher fürchtet, nicht vollendet ist in der Liebe (1 Jo 4, 18), wie kommt es dann, daß denen, die ihn fürchten, kein Mangel trifft? (Ps 33, 10.) Wenn nichts fehlt, ist man jedenfalls vollkommen. Wieso ist also der, welcher fürchtet, nicht vollkommen? Die Hl. Schrift unterscheidet mehrere Stufen bei denen, die sich von den vielen Leidenschaften losmachen und zur Gotteinheit gelangen. Kap 68. Dem Fürchtenden mangelt also nichts, auch wenn er nicht so vollkommen und unmittelbar mit dem Logos vereint ist wie die, welche den Herrn lieben. Kap 69, 70. Demnach obwalten zwischen dem Propheten und dem Evangelisten keine Differenzen. Denn der eine sagt, denen, die in hl. Furcht Gott scheuen, mangele nichts, der andere aber erklärt, nicht vollkommen in der Liebe sei der, welcher wegen der Gewissensbisse Gott als Richter fürchtet.

68. = I 26, 19—41 + 27, 9—14 qu 10.

Die Hl. Schrift nennt „Fürchtende“ die Anfänger, die gleichsam am Eingang zu dem göttlichen Hofe der Tugenden stehen, „Fortschreitende“ solche, die einen beschränkten Habitus der Begriffe und Arten der Tugend erlangt haben, und „Vollkommene“ die, welche durch Wissen zum Gipfel der Wahrheit gelangt sind, welche

---

[1]) Die praktische Philosophie ist nach Maximus nichts anderes als das Ablegen der fleischlichen Leidenschaften. Ihr Ende ist die ἀπάθεια, ein friedlicher Seelenzustand, demzufolge die Seele dem Schlechten ungebeugt widersteht.

die Tugenden offenbart. Wer seinen alten, von Leidenschaften befleckten Wandel abgelegt hat und, von Furcht getrieben, seine Aufmerksamkeit den göttlichen Gesetzen zuwendet, dem fehlt nichts von dem Guten, das Anfängern geziemt; auch wenn er noch nicht den festen Habitus in den Tugenden erlangt hat und noch nicht der Weisheit teilhaftig geworden ist, „die unter den Vollkommenen geredet wird". (1 Kor 2, 6). Aber auch dem Fortschreitenden fehlt nichts von den Gütern, die seiner Stufe zukommen, auch wenn er noch nicht das Wissen des Göttlichen besitzt wie die Vollkommenen. Denn die Vollkommenen sind bereits mystisch der Anschauung Gottes gewürdigt, ihr Geist ist rein von jeder stofflichen Vorstellung, und sie tragen scheinbar in ihrem Schoße die göttliche Liebe, die ein Abbild der göttlichen Herrlichkeit darstellt.

69. = I 27, 31—42 qu 10.

Es gibt eine zweifache Furcht, eine heilige (ἁγνός) und eine unheilige (οὐχ ἁγνός). Denn die eine stellt sich ein, wenn infolge von Vergehen eine Strafe erwartet wird; sie hat zur Ursache ihres eigenen Entstehens die Sünde, ist nicht heilig und besteht auch nicht immer, weil sie durch die Reue zugleich mit der Sünde getilgt wird. Die Furcht aber, die ohne Schmerz über Vergehen immer besteht, ist die heilige. Und sie wird auch niemals aufhören, weil sie Gott gegenüber der Schöpfung wesentlich innewohnt und allen die natürliche Ehrfurcht vor seinem Vorrang, der jedes Königreich und jede Macht übersteigt, kund macht.

70. = I 27, 42—28, 3 qu 10.

Wer Gott nicht als Richter fürchtet, sondern ihn wegen des ausgezeichneten Vorranges seiner unbegrenzten Macht verehrt, der leidet mit Recht keinen Mangel und ist vollkommen in der Liebe, weil er Gott mit Scheu und geziemender Ehrwürdigkeit liebt. Dieser besitzt die Furcht, die von Ewigkeit zu Ewigkeit währt, und ihn trifft überhaupt kein Mangel.

Qu 13. Was bedeutet dies: „Denn was an ihm unsichtbar ist, wird am Schöpfungswerke der Welt in den erschaffenen Dingen geistig wahrgenommen: seine ewige Macht und Gottheit?" (Röm 1, 20.) Was ist unter dem Unsichtbaren Gottes und unter seiner ewigen Macht und Gottheit zu verstehen? Die Vernunftgründe der Dinge, die von Gott vor aller Zeit geschaffen sind und die man auch die guten Entschlüsse (ἀγαθὰ θελήματα) nennt, sind unsichtbar und werden in den geschaffenen Dingen geistig wahrgenommen; die ewige Macht und Gottheit ist die Vorsehung, welche das Seiende erhält, und ihre Tätigkeit, welche die von ihr Geleiteten vergöttlicht. Oder: Das Unsichtbare Gottes ist nichts anderes als seine ewige Macht und Gottheit, welche die übernatürliche Pracht des Geschaffenen zu gewaltigen Herolden hat. Kap 71.

71. = I 31 schol 1 d. qu 13.

Aus den Dingen erkennen wir ihren Schöpfer; aus der Verschiedenheit des Seienden werden wir über die subsistente Weisheit dessen belehrt, der existiert, und aus der natürlichen Bewegung der Dinge ersehen wir das subsistente Leben dessen, der da ist, die belebende Kraft des Seienden, den Hl. Geist.

Qu 15. Was heißt dies: „Dein unverderbter Geist ist nämlich in allen, deshalb überführst du die Irrenden allmählich." (Weish. 12, 2; 1, 4.) Wenn man vom Hl. Geist spricht, wird nicht die Weisheit in das unvernünftige Herz eintreten und in dem von der Sünde befleckten Körper wohnen? Wir haben dies angemerkt, weil es heißt: „In allen." Kap 72. So ist der Hl. Geist schlechthin in allem. Das Wort „in allem" läßt auch eine andere Deutung zu: Er ist in allen, die nach dem Gesetze leben als Gesetzgeber und Verkündiger der künftigen Geheimnisse. Er läßt sie die Uebertretung des Gesetzes wahrnehmen und die christliche Vollkommenheit verstehen. Deshalb finden wir viele, die den alten Kult verließen und zum

neuen übertreten. Er ist in der angegebenen Weise auch in allen Christen; aber ihnen gibt er noch überdies die Gnade der Vergöttlichung. Kap 73.

72. = I 32, 21—34 qu 15.

Der Hl. Geist fehlt keiner Kreatur, am wenigsten einer mit Vernunft begabten, denn er erhält das Wissen [1] eines jeden Dinges, weil er als Gott und Geist Gottes gemäß der Vorsehung alles durchdringt, die naturgemäße Vernunft in einem jeden Dinge anregt, durch sie den mit dem Sinne Begabten dahinführt, daß er das wahrnimmt, was gegen das Naturgesetz begangen worden ist, und den, der fügsamen Willens ist, anspornt, die rechten Gedanken der Natur zu entnehmen. Daher finden wir viele sowohl unter den Barbaren als auch unter den Nomaden, die rechtschaffen leben und ihre einst unter ihnen herrschenden, wilden Gesetze abgelegt haben.

73. = I 33, 23—38 qu 15.

In allem wohnt der Hl. Geist insofern er alles erhält, für alles sorgt und die natürlichen Ursachen (σπέρματα) anregt. In bestimmter Weise wohnt er auch in allen treuen Beobachtern des Gesetzes, insofern als er ihnen die Uebertretung der Gebote zeigt und sie über die verkündigte Verheißung Christi erleuchtet. In allen Christen aber bewirkt er außer dem Angeführten auch noch die Gotteskindschaft. Die Weisheit jedoch verleiht er keinem der Genannten schlechthin, sondern nur denen, die verständig sind und sich durch das Leben nach den Geboten Gottes der göttlichen Einwohnung würdig erwiesen haben. Denn wer den göttlichen Willen nicht erfüllt, hat, auch wenn er ein Gläubiger ist, das Herz töricht, gleichsam zur Werkstatt schlechter Gedanken, und den Leib den Sünden untertan, der gleichsam ständig mit dem Schmutz der Leidenschaften befleckt ist.

Qu 20. Was deutet im Evangelium scheinbar törichterweise der vertrocknete Feigenbaum, die Unmäßigkeit des Hungers, der außer der Zeit Frucht erheischt, und die Verfluchung dessen, was des Sinnes entbehrt, an? (Mt 21, 19; Mk 11, 20.) Der Logos, der, um die Menschen zu retten, alles weise veranstaltet, erzog die Natur zunächst durch das Gesetz, das den fleischlicheren Kult hatte, weil sie die Wahrheit nicht aufnehmen konnte, die aller Bilder bar war. Dann führte er die Natur durch seine Menschwerdung zu dem stofflosen, weisen Kulte im Geiste; denn er wollte nicht, daß der Schatten, den der Feigenbaum versinnbildet, noch Gewalt habe, wenn die Wahrheit der Welt leuchtet. Der unfruchtbare Feigenbaum, der nur im Blätterschmuck prangte, deutet den Dünkel der Pharisäer, Schriftgelehrten und Priester an, die durch ihren äußeren Tugendwandel gerecht erscheinen wollten. Kap 74.

74. = I 41, 1—11 qu 20.

Gott, der nach dem Heile aller Menschen verlangt und nach ihrer Vergöttlichung hungert, läßt wie den Feigenbaum ihre eitle Meinung durch die Verfluchung vertrocknen, damit sie es vorziehen, nicht gerecht zu erscheinen, sondern zu sein, das heuchlerische Gewand des Prahlens mit den Tugenden ablegen, das tugendhafte Leben, so wie es das göttliche Wort will, unverfälscht anstreben und fromm verbringen, so daß sie die Gesinnung ihrer Seele lieber auf Gott lenken, als daß sie nach außen den Menschen ein sittliches Leben vorheucheln.

75. = I 46, 22—23 + I 48 schol 5 d. qu 22.

Die Ursache des Handelns ist eine andere und die des Leidens ist auch eine andere. Die Ursache des Handelns ist die natürliche Fähigkeit, Tugenden zu setzen.

---

[1] In der qu heißt es: er erhält das Dasein eines jeden Dinges (Συνεκτικὸν γὰρ ὑπάρχει τῆς ἑκάστου γενέσεως, I, 32.)

Die Ursache des Leidens aber ist entweder die Gnade des Uebernatürlichen oder das Eintreffen des Widernatürlichen. Denn wie wir von Natur aus nichts über das vermögen, was das Sein übersteigt, so auch nicht über das, was nicht existiert. Wir erleiden gemäß der Gnade die Vergöttlichung, weil sie übernatürlich ist, bewirken sie aber nicht. Denn wir besitzen nicht von Natur die Fähigkeit, welche die Vergöttlichung aufzunehmen vermag. Und wir erleiden wiederum das Uebel, weil es widernatürlich ist und gegen unseren Willen hereinbricht, denn wir besitzen nicht die natürliche Befähigung, ein Uebel entstehen zu lassen. Während des irdischen Lebens setzen wir also Tugenden, denn hiezu haben wir die natürliche Fähigkeit, im künftigen Leben aber erleiden wir die Vergöttlichung, wozu wir die Gnade erhalten.

76. = I 46, 40—47, 13 qu 22.

Wir handeln, sofern wir von Natur die Fähigkeit besitzen, Tugenden zu setzen, und die Geistesfähigkeit, die absolut jedes Wissen erfaßt, jede Natur der Dinge und des Erkennbaren überschreitet und all die Zeiten hinter sich zurückläßt. Wir leiden aber (scil. die Vergöttlichung), wenn wir vollkommen die Begriffe der aus dem Nichts geschaffenen Dinge durchdrungen haben, unbekannterweise zu dem Schöpfer des Seienden gekommen sind und hier angelangt, unsere eigenen Fähigkeiten aufhören lassen, sich mit den von Natur begrenzten Dingen zu befassen. Dies ist aber keineswegs ein Erfolg unserer natürlichen Fähigkeit. Denn die Natur vermag das Uebernatürliche nicht zu erfassen. Es gibt nämlich nichts Geschaffenes in der Natur, das die Vergöttlichung bewirkt, weil es Gott nicht erfassen kann. Der göttlichen Gnade allein eignet dies, in einer angemessenen Weise den Dingen die Gnade der Vergöttlichung zu gewähren, indem sie die Natur mit dem übernatürlichen Lichte erleuchtet und sie weit über ihre Grenzen durch hohen Ruhm erhebt.

77. = I 48 schol 6 d. qu 22.

Nach diesem Leben hören wir auf Tugenden zu setzen, aber nicht hören wir auf, an Stelle dessen die Vergöttlichung durch Gnade zu erleiden. Denn das übernatürliche Leiden ist unbegrenzt, weil es voll lebendiger Wirksamkeit ist; das widernatürliche Leiden aber existiert nicht wirklich, weil es kraftlos ist.

78. = I 48 schol 8 d. qu 22.

Abbilder der göttlichen Güter sind die Arten der Tugenden und die Vernunftgründe der Dinge, durch die Gott ständig Mensch wird, indem er die Arten der Tugenden gleichsam zum Leibe und wie zur Seele die geistigen Vernunftgründe des Wissens hat, durch die er die Würdigen vergöttlicht, indem er ihnen eine wirkliche Form der Tugend und eine sichere Substanz des Wissens verleiht.

Qu 24 Was besagt das Wort, das in der Apostelgeschichte über den hl. Petrus geschrieben steht: „Sie durchschritten die erste und die zweite Wache und kamen zu dem eisernen Tor?“ (Apg 13, 46.) Kap 79 gibt die qu 24 vollständig wieder.

79. = I 51, 1—19 qu 24.

Wie der hl. Petrus wird der gläubige und praktische Geist von Herodes, d. i. von dem ledernen Gesetz beherrscht, denn der Name Herodes besagt soviel als „ledern“, was die Gesinnung des Fleisches ist. Von einer zweifachen Wache und einem eisernen Tore wird er eingeschlossen, d. h. er wird bekämpft infolge der Tätigkeit der Leidenschaften und wegen der Einwilligung des Geistes in sie. Sobald er diese wie Wachen oder ein Gefängnis durch das Wort der praktischen Philosophie, gleichsam wie mit einem Engel, durchschritten hat, gelangt er zu dem eisernen Tor, das

in die Stadt führt, d. i. zu der festen, schwer überwindbaren Anhänglichkeit der Sinne an die wahrnehmbaren Dinge, welche das Wort der natürlichen, geistigen Betrachtung von selbst vernichtet und den Geist, von der Wut des Herodes befreit, furchtlos zu dem ihm verwandten Geistigen geleitet.

80. = I 57, 15—36 qu 26.

Der Teufel ist sowohl der Feind als auch der Rächer Gottes. Als Feind scheint er, gleichsam aus Haß gegen ihn, zu uns die verderbenbringende Liebe durch die Arten der freiwilligen Versuchungen zu besitzen, indem er durch die Lust unseren Willen überredet, die zeitlichen Güter den ewigen vorzuziehen, wodurch er das ganze Verlangen der Seele von der göttlichen Liebe völlig abbringt und uns zu freiwilligen Feinden Gottes macht. Ein Rächer aber ist er, wenn er den Haß gegen uns enthüllt und uns, die wir ihm durch die Sünde bereits untertan geworden sind, zu züchtigen verlangt. Denn nichts ist dem Teufel so lieb als die Züchtigung des Menschen. Sobald ihm dies Gott gestattet, denkt er Uebel über Uebel aus, die wider Willen quälen, und läßt sie wie einen Sturmwind heftig über die hereinbrechen, über welche er mit Gottes Zulassung die Machtvollkommenheit erhalten hat. Aber hiebei will er keineswegs den göttlichen Auftrag ausführen, sondern er verlangt nur, den eigenen, leidenschaftlichen Haß gegen uns zu nähren, damit die Seele durch die große Schwere der schmerzlichen Leiden infolge Abspannung ermüde, sich der Kraft der göttlichen Hoffnung beraube und den Eintritt der schmerzlichen Ereignisse statt zu Ermahnung zur Ursache der Gottlosigkeit mache.

81. = I 58, 25—36 qu 26.

Wenn die, welche den Habitus des Handelns und das spekulative Wissen erlangt haben, diese nur gebrauchen, um Ruhm vor den Menschen zu erwerben, indem sie die Arten der Tugenden durch das sichtbare Gebaren verdunkeln und nur Worte der Weisheit und des Wissens reden, ohne die Werke der Gerechtigkeit folgen zu lassen, und anderen gegenüber gleichsam auf ihre Tugend und ihr Wissen hochmütig sind, so werden sie mit Recht gestraft, damit sie durch das Leiden die Bescheidenheit nachlernen, die ihnen infolge ihres Dünkels unbekannt war.

82. = I 60, 43—61, 2 qu 26.

Ein jeder der Dämonen leistet je nach der ihm angeborenen Anlage Dienste, um die eine oder die andere Versuchung herbeizuführen. Denn ein jeder bewirkt ein anderes Uebel, ist verruchter als ein anderer und für diese oder jene Art des Bösen besser geeignet.

83. = I 61, 2—10 qu 26.

Ohne Gottes Zulassung können selbst die Dämonen dem Teufel in keiner Weise dienen. Denn Gott allein weiß nur, wie er nach seiner geziemenden, menschenfreundlichen und gütigen Vorsehung dem Teufel gestattet, durch seine Helfershelfer die Sünder verschiedentlich zu strafen. Dies zeigt auch deutlich das Buch Job, das berichtet, daß der Teufel sich Job ohne Gottes Zulassung überhaupt nicht nähern konnte.

Qu 25. Was bedeutet dies: „Ich will, daß ihr wisset, daß das Haupt jedes Mannes Christus ist, das Haupt des Weibes aber ist der Mann, Christi Haupt endlich Gott. Und jeder Mann, der mit bedecktem Haupte betet oder weissagt, entehrt sein Haupt. Jedes Weib aber, das mit unverhülltem Haupte betet oder weissagt, entehrt ihr Haupt, denn es ist ein und dasselbe, als wäre sie kahl geschoren?“ (1 Kor 11, 3—5.) Und was besagt wiederum das Wort: „Darum soll das Weib ein Zeichen der Herrschaft auf dem Haupt haben um der Engel willen?“ (1 Kor 11, 10.) Der

Mann ist der handelnde Geist, der zum Haupte das Wort des Glaubens hat. Das Weib eines solchen Geistes ist der Habitus des Handelns. Christus aber ist der wahrhaft existierende Glaube, dessen Haupt Gott ist, zu dem das Wort des Glaubens führt. Kap 84.

84. = I 56 schol 3 d. qu 25.

Ein wirklich existierender Glaube ist der wirksame und tätige, demzufolge sich der Logos Gottes in den Handelnden durch die Gebote verkörpert zeigt, durch die der Logos gleichsam die Handelnden zum Vater führt, in dem er von Natur ist.

Qu 27. Wenn der Herr nach seiner Auferstehung offen befohlen hatte, alle Völker zu lehren, warum bedurfte dann Petrus im Falle des Kornelius einer Offenbarung wegen der Völker oder warum stritten die Apostel zu Jerusalem wider Petrus, als sie von der Sache des Kornelius hörten? (vgl. Apg 10, 11 und 11, 1 ff.) Gar sehr bedurfte Petrus einer Offenbarung in betreff der Völker. Denn er wußte weder, daß nach dem Glauben kein Unterschied zwischen der Beschneidung und der Vorhaut besteht, noch, daß die Völker zu lehren sind, ohne in den sichtbaren Gesetzeskult, d. h. in den Kult des Alten Testamentes eingeführt zu werden. Kap 85. Durch das Linnentuch und die verschiedenen Tiere wurde Petrus oder besser das ganze Menschengeschlecht oder derjenige, der wie Petrus die göttliche Höhe des Glaubens erreicht hat, belehrt, indem er lernt, jeden Sinn auszulöschen, demzufolge er, solange er das Sichtbare schaut, erkennt, daß die Schöpfung Gottes, die von Verderbnis und Vermischung nicht rein sein kann, verderblich sei. Durch das Linnentuch und die Tiere wird die sichtbare Welt angedeutet, die vermittelst des Unsichtbaren durch die Begriffe erkannt wird, oder die unsichtbare, die durch die Formen der Sinnendinge sichtbar wird. Das Wort „Erhebe dich" besagt nichts anderes, als daß er sich frei mache von der Zuneigung zum Sinne, von der niedrigeren Meinung, die sich mit den Dingen beschäftigt, oder von der vermeintlichen Gesetzesgerechtigkeit, damit er mit Hilfe des Geistes allein, der von der sinnlichen Vorstellung frei ist, die von den Figuren der Sinnendinge entblößten Begriffe schaue. Die Formen der geistigen Dinge erkenne und lerne, daß nichts von Gott Geschaffenes unrein sei! Denn die Verderbnis und der gegenseitige Krieg des Geschaffenen beruht auf dem Sinn, in den Begriffen aber gibt es keinen Gegensatz. Kap 92. Das Linnentuch bezeichnet die sinnlich wahrnehmbare Welt, die vier Enden die vier Elemente und das Getier die verschiedenen Begriffe (λόγοι) des Geschaffenen, die in Bezug auf den Sinn unrein, in Bezug auf den Geist rein sind und das geistige Leben erhalten. Die dreimal erschollene Stimme lehrt die praktische, physische und theologische Philosophie. Wer Gott wirklich dienen will, muß nicht einmal, sondern zwei- und dreimal sich erheben, die Schöpfung der sichtbaren Dinge töten und sie weise verzehren. Denn wer sich von der leidenschaftlichen Zuneigung zu den sichtbaren Dingen erhebt, tötet die Bewegung des Sichtbaren und ißt mit Hilfe der praktischen Philosophie die Tugend. Kap 93. Wer sich aber von der lügnerischen Ansicht über die Dinge erhebt, schlachtet die Formen der sichtbaren Dinge, und, indem er die unsichtbaren Begriffe genießt, erlangt er die natürliche Betrachtung im Geiste. Wer sich endlich von dem Irrtum des Polytheismus erhebt, tötet selbst die Substanz der Dinge, und, indem er durch den Glauben den Schöpfer des Seins genießt, berauscht er sich an der Kraft des göttlichen Wissens. Kap 94.

85. = I 68 schol 1 d. qu 27 + letzter Satz d. schol 2 d. qu 27.

Das Mysterium des Neuen Testamentes verkündet die Umkehr des Lebens, den englischen Kult, die freiwillige Abkehr der Seele vom Leibe und das Werden einer göttlichen Geisteserneuerung. Die Hl. Schrift pflegt den Vorgang, daß die leidenschaftliche Zuneigung der Seele zu dem Leib beschnitten wird, als geistige Beschneidung zu bezeichnen.

86. = I 58, 1—14 qu 26.

Da Gott gut ist und den Samen des Bösen, d. i. Lust, die den Geist von der Gottesliebe ablenkt, in uns gänzlich vernichten will, so gestattet er dem Teufel, Mühen und Strafen über uns zu bringen. Indem er so durch die Mühen von der Seele das Gift der vorausgegangenen Lust entfernt, will er uns gegen die gegen-

wärtigen Dinge, die nur dem Sinne schmeicheln und die durch ihren Gebrauch zu keinem größeren Vorteil erworben werden als zur Strafe, Haß und völlige Abneigung einflößen und die rächende und menschenhassende Gewalt jenes für die, welche von der Tugend freiwillig abgefallen sind, zur Ursache machen, zu ihr zurückzukehren.

87. = I 58, 19—24 qu 26.

Es ist billig, daß die vom Teufel gestraft werden, die gern seine Einflüsterungen, freiwillig zu sündigen, aufgenommen haben. Denn der Teufel sät durch die freiwilligen Leidenschaften die Lust aus und verursacht durch die unfreiwilligen den Schmerz.

88. = I 58, 41—46 qu 26.

Der betrachtende und weise Geist wird dem Teufel, der gerechterweise Mühen und Kümmernisse über ihn bringt, zur Pein übergeben, damit er durch das Leiden lerne, mehr über die Geduld und Standhaftigkeit in Kreuz und Leid nachzudenken, als daß er vergeblich und eitel durch das freble, was nicht ist.

89. = I 63 schol 3 d. qu 26.

Wer dafür leidet, daß er die Gnade Gottes verletzt hat, nimmt, wenn er das Wort der göttlichen Vorsehung kennt, die ihn heilt, mit Dank und Freude das Unglück an und verbessert sein Vergehen, dessentwegen er gezüchtigt wird. Wer jedoch diese Heilung nicht beachtet, geht mit Recht der ihm verliehenen Gnade verlustig und wird dem Wirrnis der Leidenschaften überantwortet, indem er dazu zurückgelassen wird, daß er das durch die Tat vollbringe, wonach er sich sehnte.

90. = I 58, 47—59, 14 qu 26.

Wer im Bewußtsein seiner Vergehen sich entschließt, freiwillig die schweren Angriffe der unfreiwilligen Versuchungen mit gebührender Danksagung anzunehmen, wird nicht aus dem Habitus der Tugend und der Gnade vertrieben, da er sich freiwillig dem Joche des Babylonierkönigs fügt und gleichsam zur Sühne der Schuld die Angriffe der Leiden erträgt, sondern er bleibt in ihnen und leistet gleichsam wie einer, der wegen früherer Vergehen angeklagt ist, dem Könige von Babylon durch seine schweren Leiden, die aus der Leidensfähigkeit der Natur stammen, für seine Einwilligung in sie Genugtuung. Gott aber bringt er durch den wahren Kult, d. i. durch die demütige Gesinnung, die Verbesserung der Vergehen dar.

91. = I 59, 15—26 + I 59, 36—60, 6 qu 26.

Wer dagegen das mit Gottes Zulassung zu seiner Besserung über ihn verhängte Geschick der unfreiwilligen Versuchungen nicht mit Dank annimmt, nicht reuevoll die eitle Meinung aufgibt, weil er sich gerecht dünkt, den göttlichen Beschlüssen der gerechten Gerichte sich gleichsam widersetzt und sich nach göttlicher Anordnung nicht freiwillig unter das Joch des Babylonierkönigs fügt, der wird der Gefangenschaft, den Ketten, den Fesseln, dem Hunger, dem Tode und dem Schwerte überliefert und aus seinem eigenen Lande verbannt; denn all dieses und noch weit mehr als dieses erleidet der, welcher wie sein eigenes Vaterland den Habitus der Tugend und des Wissens verläßt, weil er aus Stolz und Eitelkeit die Sündenstrafen nicht abtragen und nach dem Völkerapostel mit Trübsalen, Nöten und Aengsten (vgl. 2 Kor 6, 4) nicht zufrieden sein will. Denn der große Apostel weiß, daß die Demütigung, die außen rings um den Leib durch die Leiden entsteht, die göttlichen Schätze der Seele bewacht, und deshalb harrte er gern aus sowohl seinetwegen als auch um

anderer willen, denen er ein Vorbild der Tugend und des Glaubens war, damit auch sie, wenn sie als Angeklagte leiden wie jener gestrafte Korinther, einen Trost und ein Muster der Geduld an ihm haben, der unschuldig litt.

92. = I 68 schol 4 d. qu 27.

Wer seines Sinnes wegen nicht bei den Formen der sichtbaren Dinge verweilt, sondern im Geiste ihre Begriffe erforscht, schaut gleichsam die Typen der geistigen Dinge oder die Begriffe der sinnlichen Geschöpfe und wird belehrt, daß nichts Sichtbares unrein sei; denn alles ist von Natur aus sehr gut. (vgl. Gn 1, 31.)

93. = I 68 schol 5 (ausgenommen der letzte Satz) d. qu 27.

Wer sich nicht zugleich mit der Bewegung der sinnlichen Dinge verändert, pflegt das unversehrte Handeln der Tugenden; wer seinen Verstand nicht nach den Formen der Dinge bildet, erlangt die wahre Ansicht über die Dinge; wer aber selbst die Substanz der Dinge mit Hilfe des Denkens gleichsam wie der beste Theologe überwunden hat, gelangt unbewußt nach dieser zur Gotteinheit.

94. = I 65, 46—66, 7 qu 27.

Jeder beschauliche Geist, der das geistige Schwert, d. i. das Wort Gottes (Eph 6, 17) besitzt, tötet in sich die Bewegung der sichtbaren Schöpfung und erlangt die Tugend. Und nachdem er seine Phantasie von den Formen des Sinnlichen losgerissen hat, findet er die Wahrheit, die auf den Begriffen der Dinge beruht und die Betrachtung der Natur ermöglicht. Hat er aber die Wesenheit der Dinge überwunden, so erlangt er das Licht der unbezwinglichen Gotteinheit, auf dem sich das Geheimnis des wahren Wissens über Gott aufbaut.

Qu 28. Zu welchen Personen spricht Gott, wenn er sagt: „Wohlan also, lasset uns hinabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren"? (Gn 11, 7.) Wir finden, daß die Hl. Schrift Gott verschieden darstellt je nach der Stimmung derer, die von der Vorsehung geleitet werden. Bald erscheint er als Baum, bald als Panther u. s. w. Der Plural: „Lasset uns hinabsteigen" deutet die hl. Trinität an. Kap 95.

95. = I 71 schol 1 d. qu 28.

Einem jeden offenbart sich Gott je nach der Meinung, die man über ihn hegt. Denen, welche die Zusammensetzung der Materie durch das Verlangen überwunden haben, und deren Seelenkräfte harmonisch übereinstimmen gemäß der immer gleichen Bewegung um Gott, tritt er als dreieiniger und dreifaltiger Gott entgegen, um nicht nur zu zeigen, daß er existiert, sondern auch wie er existiert. Denen aber, deren Verlangen sich nur um die irdische Zusammensetzung bewegt, und deren Seelenkräfte auseinander streben, erscheint er nicht, wie er ist, sondern wie sie sind, indem er zeigt, daß sie am materiellen Dualismus mit beiden Händen festhalten, demzufolge die körperliche Welt aus Materie und Form besteht.

Qu 29. Was besagt Apg 21, 4: „Diese sagten zu Paulus durch den Geist, er solle nicht nach Jerusalem hinaufgehen." Weshalb gehorchte er nicht dem Geiste und stieg hinauf? Der Prophet Isaias sagt, daß auf dem Sproß aus Jesse sieben Geister ruhen werden, nicht als ob es sieben Geister gäbe, sondern er bezeichnet mit dem Worte „Geister" die Wirkungen eines und desselben Hl. Geistes und zwar deshalb, weil bei einem jedem Werke der ganze Hl. Geist in einem gewissen Maße tätig ist. Kap 96. 97. Der Apostel hat gemäß seines Glaubens den Geist der vollkommenen Gnade in der Liebe Gottes unvermittelt empfangen; die aber die vollkommene Gottesliebe besaßen, widerrieten ihm, nach Jerusalem zu reisen, durch den Geist, d. i. durch die Liebe, die sie vom Geiste empfangen hatten.

96. = I 71, 18—28 qu 29.

Der göttliche Apostel bezeichnet die verschiedenen Wirkungen des einen Hl. Geistes als verschiedene Gnadengaben, die nämlich von einem und demselben Geiste

bewirkt werden. Offenbart sich nun der Hl. Geist nach Maßgabe des Glaubens in jedem einzelnen, indem er an einer solchen Gnadengabe teilnehmen läßt, so empfängt nämlich jeder Gläubige, je nachdem er glaubt und seine Seele gestimmt ist, die abgemessene Tätigkeit des Hl. Geistes, die ihm den passenden Habitus gewährt, dieses oder jenes Gebot zu erfüllen.

97. = I 71, 29—72, 9 + I 73 schol 2 b. qu 29.

Wie der eine das Wort der Weisheit, der zweite das Wort des Wissens, der dritte das Wort des Glaubens und wieder ein anderer eine andere von den vom großen Apostel aufgezählten Gnadengaben empfängt, so erhält durch den Hl. Geist der eine nach Maßgabe seines Glaubens die Gnade der vollkommenen und unmittelbaren Gottesliebe, die nichts Irdisches an sich trägt, der andere durch denselben Hl. Geist die Gnade der vollkommenen Nächstenliebe und ein anderer wieder eine andere Gnade durch denselben Hl. Geist, da wie gesagt ein jeder eine eigene wirksame Gnade empfängt. Denn als Gnade des Hl. Geistes bezeichnet der Völkerapostel jeden Habitus, der das Gesetz erfüllt.

Qu 30. Was heißt das: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke? oder getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft werde?" (Mt 10, 38.) Welcher Unterschied obwaltet zwischen Kelch und Taufe? Kap 98, 99, 100, 1, 2 geben die qu 30 vollständig wieder.

98. = I 74 schol 1 b. qu 30.

Die Taufe des Herrn ist die völlige Abtötung unseres Willens gegen die sinnliche Welt; der Kelch aber der Verzicht auf unser gegenwärtiges Leben um der Wahrheit willen.

99. = I 73, 12—22 qu 30.

Die Taufe des Herrn ist ein Sinnbild der von uns um der Tugend willen freiwillig übernommenen Mühen und Leiden, durch die wir die Makel des Gewissens abwaschen und den freiwilligen Tod der Zuneigung zu dem Sichtbaren annehmen. Der Kelch deutet die unfreiwilligen Versuchungen an, die sich gegen uns um der Wahrheit willen aus irgendeinem Mißgeschick erheben, und durch die wir der Natur die göttliche Liebe vorziehen und freiwillig den Tod der Natur sterben, der auf den Bedrängnissen des Lebens beruht.

100. = I 73, 22—74, 1 qu 30.

Folgender Unterschied besteht zwischen Taufe und Kelch: Die Taufe tötet um der Tugend willen den Willen gegen die Lebensfreuden ab; der Kelch aber überredet die Frommen, die Wahrheit selbst der Natur vorzuziehen.

Zweites Hundert

1. = I 74, 1—7, qu 30.

Der Kelch wird vor der Taufe erwähnt, weil die Tugend der Wahrheit wegen da ist und nicht die Wahrheit der Tugend wegen. Deshalb wird einer, der um der Wahrheit willen die Tugend übt, von dem Wurfgeschoß der Eitelkeit nicht verwundet. Wer aber um der Tugend wegen nach Wahrheit strebt, hat das Prahlen zum Zeitgenossen der Eitelkeit.

2. = I 74, schol 2 d. qu 30.

Wahrheit nennt er das göttliche Wissen, Tugend aber die Kämpfe, die um ihretwillen von seiten derer, die nach ihr verlangen, ausgetragen werden. Wer des Wissens wegen die Mühen der Tugenden erträgt, prahlt nicht, weil er erkennt, daß die Wahrheit von Natur aus nicht durch die Mühen erfaßbar ist; denn das von Natur aus Primäre kann nicht durch das Sekundäre begrenzt werden. Wer aber das Wissen pflegt um der damit verbundenen Kämpfe willen, ist eitel, weil er die Kränze vor dem Schweiß zu erlangen glaubt, und nicht weiß, daß die Mühen der Kränze wegen da sind und nicht umgekehrt. Denn von Natur aus ist jeder Weg der Untersuchung unbesorgt um das, was erledigt ist oder erledigt zu sein scheint.

Qu 31. Wenn Gott nicht in Tempeln wohnt, die von Händen gemacht sind, wie wohnte er dann im Tempel der Juden? (vgl. Apg 17, 24.) Gott wohnte in dem jüdischen Tempel nur bildlich, nicht wahrhaft. Denn ein geeigneter Wohnort für Gott ist nur der reine Geist, dessentwegen Gott den bildlichen Tempel erbauen ließ, um den sehr abgestumpften Geist der Juden durch die weit stumpferen Symbole von dem Irdischen abzulenken, da er nichts erkannte, was als Wohnort Gottes geeignet war. Weil er dies nicht erkannt hatte, ist der Jude, der nur den Dünkel der Frömmigkeit aus Eitelkeit großzuziehen wußte, sowohl des Typus beraubt worden als auch der Wahrheit verlustig gegangen. Kap 3.

3. = I 75 schol 1 d. qu 31.

Wer nur die Form des Wissens, d. i. das bloße Wort, und nur das Bild der Tugend, d. i. die bloße Sitte, pflegt, ist auch ein Jude, der auf die Abbilder der Wahrheit stolz und aufgeblasen ist.

Qu 32. Was besagt dies: „Ob sie etwa Gott fühlen und finden möchten?" (Apg 17, 27.) Wie kann jemand fühlend Gott finden? Kap 4, 5, 6 geben die qu 32 vollständig wieder.

4. = I 75, 7—17 qu 32.

Wer den ganzen sichtbaren Gesetzeskult nicht mit dem sinnlichen Auge sieht, sondern jedes einzelne der sichtbaren Symbole geistig durchschaut, wird belehrt, daß in jedem einzelnen der vollkommene Logos verborgen ist, und findet in dem Gesetze Gott, indem er mit seiner Geistesfähigkeit in dem Gemengsel, nämlich in dem Stoff der gesetzlichen Verordnungen, gut fühlt, ob er irgendwo in dem Fleische des Gesetzes die verborgene Perle findet, nämlich den Logos, der den Sinn flieht.

5. = I 75, 17—23 qu 32.

Wer nicht bloß mit dem Sinne die Natur der sichtbaren Dinge umgrenzt, sondern auch weise im Geiste den Logos in jedem Geschöpf erforscht, stößt auf Gott und lernt aus der Pracht der Dinge ihren Schöpfer kennen.

6. = I 75, 24—76, 8 qu 32.

Da nun dem Fühlenden die Unterscheidung eigen ist, so unterscheidet der, welcher die gesetzlichen Symbole weise durchläuft und die sichtbare Natur der Dinge verständig betrachtet, die Hl. Schrift, die Schöpfung und sich selbst; die Hl. Schrift wiederum in Buchstaben und Geist (πνεῦμα); die Schöpfung in Logos und Erscheinung, sich selbst in Geist (νοῦς) und Sinn. Nimmt er nun aus der Hl. Schrift den Geist, aus der Schöpfung den Logos und aus sich den Geist, und vereinigt er diese untereinander, so findet er Gott, indem er, soweit es möglich ist, erkennt, daß Gott im νοῦς, λόγος und πνεῦμα existiert, und ist frei von all den Irrtümern, die zu den verschiedensten Meinungen führen, d. i. von dem Buchstaben, von der Erscheinung und dem Sinn, welchen die verschiedene und der Gotteinheit entgegengesetzte Quantität innewohnt. Wenn er jedoch den Buchstaben des Gesetzes, die Erscheinung des Sichtbaren und den eigenen Sinn gegenseitig verknüpft, dann ist er blind und krankt an der Unkenntnis des Schöpfers der Dinge.

Qu 33. Was bedeutet dies: „Wahrlich, ich sage euch, wer immer zu diesem Berge spricht: Hebe dich und stürze dich ins Meer! und er zweifelt nicht in seinem Herzen, sondern glaubt, daß alles, was er sagt, geschehen werde; es wird ihm geschehen, was immer er sagt. (Mk 11, 23.) Was heißt das: „und er nicht zweifelt?" Kap 7. Der Herr aber sagt bezüglich der verborgenen, erhofften und unsichtbaren Güter: „das Reich Gottes ist in euch." (Lk 17, 21.) Das Reich Gottes und der Glaube an Gott sind identisch, nur im Denken werden beide unterschieden, denn der Glaube ist das Reich Gottes, das Reich aber der geformte Glaube. Nicht außerhalb von uns befindet sich der Glaube, der durch die Gebote getätigt zum Reiche Gottes wird, und das nur von denen erkannt wird, die es besitzen. Das Reich Gottes ist der wirksame Glaube und verbindet die, welche nach ihm herrschen, mit Gott. Kap 8, 12, 9, 13, 10, 11.

7. = I 76, 15—20, qu 33.

Der göttliche und große Apostel sagt, als er den Glauben definiert: „Es ist aber der Glaube eine Zuversicht dessen, was man hofft, eine feste Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht." (Hebr 11, 1.) Wenn aber jemand ihn als das eingepflanzte Gute und das wahre Wissen, das die verborgenen Güter beweist, erklärt, so irrt er von der Wahrheit nicht ab.

8. = I 77, 3—6 qu 33.

Der Glaube ist eine habituelle Kraft oder ein wirksamer Habitus, der den Gläubigen mit Gott, an den geglaubt wird, vollkommen, unmittelbar und übernatürlich vereinigt.

9. = I 77, 6—23 qu 33.

Da der Mensch, der aus Leib und Seele besteht, von zwei Gesetzen, nämlich von dem des Fleisches und des Geistes aufgerüttelt wird, das Gesetz des Fleisches aber, das durch den Sinn sich betätigt, mit der Materie verbindet, und das Gesetz des Geistes, das durch den Geist wirkt, unmittelbar mit Gott vereinigt, so wird mit Recht der, „welcher in seinem Herzen nicht zweifelt", d. h. im Geiste nicht die durch den Glauben zustande gekommene, unmittelbare Union mit Gott zerschneidet, leidenschaftslos oder besser gesagt, er ist schon Gott geworden durch den Glauben kraft der Einigung und „wird diesem Berge" sagen: „Geh und er wird gehen"! Mit dem Worte „diesem" (τούτῳ) zeigt er gleichsam mit dem Finger den Sinn und das Gesetz des Fleisches, das schwer beweglich und, was die natürliche Kraft anbelangt, überhaupt unbeweglich und unerschütterlich ist.

10. = I 77, 23—27 qu 33.

Denn so sehr treibt die Unvernunft in der Natur der Menschen durch den Sinn Wurzeln, daß die große Menge glaubt, der Mensch sei nichts anderes als Fleisch, das den Sinn als eine Fähigkeit besitzt, um das gegenwärtige Leben zu genießen.

11. = I 77, 27—33 + I 77 schol 4 d. qu 33.

„Alles ist dem möglich, der glaubt und der nicht zweifelt", d. h. dem, der sich von der geistigen, ihm durch den Glauben zuteilgewordenen Vereinigung mit Gott nicht durch das sinnliche Verhältnis zwischen Leib und Seele abbringen läßt. Was immer den Geist der Welt und dem Fleische entfremdet, verbindet den durch die Tugenden Vollkommenen mit Gott. Denn dies ist aus dem Worte: „Alles ist dem Gläubigen möglich", zu hören.

12. = I 77 schol 2 d. qu 33.

Der Glaube ist ein unbeweisbares Wissen. Wenn aber das Wissen unbeweisbar ist, so ist der Glaube ein übernatürlicher Habitus, demzufolge wir in unbekannter und nicht beweisbarer Weise mit Gott eine Vereinigung eingehen, die jedes Denken übersteigt.

13. = I 77 schol 3 d. qu 33.

Ist der Geist mit Gott unmittelbar vereint, dann besitzt er die freie Fähigkeit zu erkennen und erkannt zu werden. Denkt er aber etwas, was geringer als Gott ist, so löst er sogleich diese unergündliche Vereinigung auf, derzufolge er, solange er mit Gott verbunden war, Gott wurde durch Teilnahme und gleichsam wie einen unbeweglichen Berg das Naturgesetz von sich schob.

Qu 36. Was besagt das Fleisch und das Blut der unvernünftigen Tiere, durch welche die Israeliten Gott verehrten; das Fleisch aßen sie, das Blut aber nicht, sondern gossen es rings um den Opferaltar? (Dt 12, 27.) Kap 14. Der Opferaltar ist das Symbol Gottes, dem wir alle geistig geopfert werden und dem wir das Wissen dessen, was unsere Fähigkeit übersteigt, überlassen, damit wir leben. Das Fundament des Altares versinnbildet den Glauben. Denn der Glaube ist ein Fundament, der die ganze Werkstatt der göttlichen Werke und Gedanken trägt. Das alte Volk ist ein Verbild der Anfänger in der Frömmigkeit, da sie wegen ihres kindlichen Sinnes das mystische Wissen dessen, was geschieht, nicht erlangen können. Christus aber, der Hohepriester der künftigen Güter, opferte sich selbst als geheimnisvolles Opferlamm und gab sich mit Fleisch und Blut denen hin, welche die Sinne ihrer Seele infolge ihrer Vollkommenheit geübt halten, um Gutes und Böses zu unterscheiden. Kap 15.

14. = I 81, 7—14 qu 36.

Der Anfänger in der Frömmigkeit vollzieht, belehrt über die Werke der Gerechtigkeit, allein nur die Handlung in allem Gehorsam und Glauben, indem er das Sichtbare der Tugenden, d. i. die sittliche Erziehung wie Fleisch ißt; die Begriffe der Gesetze, auf denen das Wissen der Vollkommenen beruht, überläßt er jedoch Gott durch den Glauben, da er sich nicht mit der Größe des Wissens ausdehnen kann.

15. = I 81, 36—46 qu 36.

Der Vollkommene durchläuft nicht nur die Stufen der Anfänger, sondern auch die der Fortschreitenden und kennt sehr wohl die Begriffe dessen, was von ihm gesetzmäßig geschieht. Nachdem er diese Begriffe im Geiste getrunken, ißt er das ganze Fleisch der Tugenden durch die Werke und erhebt die sinnliche Bewegung dessen, was geschieht, zu dem geistigen Wissen.

Qu 34. Und was besagt dies: „Darum sage ich euch: Alles, was ihr immer im Gebete erbittet, glaubet, daß ihr es erhalten werdet, so wird es euch werden." (Mk 11, 24.) Wie kann jemand glauben, daß er bittend alles empfängt, da doch nur Gott allein weiß, ob das Geforderte ihm nützt oder nicht. Und wenn er aus Unkenntnis etwas erbittet, was ihm nicht nützt, wie gewährt es Gott? Und wenn er das nicht gewährt, was ihm nichts nützt und er aus Unwissenheit gefordert hat, wie kann einer glauben, daß er alles empfangen wird, um was immer er bittet? Maximus sagt: Alle Kapitel über diese Frage sind schon in dem Vorausgegangenen gelöst. Denn nur denjenigen, die erkannt haben, wie man glauben muß, kommt das Wissen zu, was, wie und bezüglich welcher Dinge zu bitten sei. Denn nicht allen ist das Wissen eigen, wie auch nicht der Glaube. Kap 16, 17, 18.

16. = I 78, 16—22 qu 34.

Wenn der Herr sagt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit", d. i. suchet vor allem die Erkenntnis der Wahrheit und so die Pflege der geziemenden Sitten, so zeigt er offen, daß die Gläubigen das göttliche Wissen allein suchen sollen und die Tugend, welche das Wissen durch die Werke ziert.

17. = I 78, 22—37 qu 34.

Da gar vieles von den Gläubigen gefordert wird, das nach dem göttlichen Wissen und nach der Tugend strebt, nämlich Befreiung von den Leidenschaften, Ertragen der Versuchungen, Begriffe der Tugenden, Arten der Betätigungen, Losreißen der Seele von der Zuneigung zum Fleische, Entfremden des Sinnes von der Begierde nach den sinnlichen Dingen, völliges Zurückziehen des Geistes von den geschaffenen Dingen, kurz gesagt, vieles andere noch, was vom Bösen und der Unwissenheit abhält und Wissen und Tugend gewährt, so sagt mit Recht der Herr: „Und alles, um was immer ihr gläubig bitten werdet, das werdet ihr empfangen." (Mt 21, 22.) Schlechthin alles, was auf die Erkenntnis Gottes und auf die Tugend Bezug hat, sollen die Frommen verständig und gläubig suchen und erbitten, denn all dies nützt, und der Herr gibt es den Bittenden.

18. = I 78, 37—79, 2 qu 34.

Wer demnach allein des Glaubens wegen, d. i. um mit Gott unmittelbar vereinigt zu werden, alles sucht, was zu dieser Vereinigung führt, der wird es auch erhalten. Wer aber etwas anderes oder auch das Erwähnte aus einem anderen Grunde sucht, wird es nicht empfangen; denn er glaubt nicht, sondern begründet wie ein Ungläubiger seinen eigenen Ruhm durch das Göttliche.

Qu 37. Vom Apostel Paulus heißt es in der Apg 19, 12: „so daß man auch auf die Kranken von seiner Haut weg Schweißtücher und Gürtel legte und die Krankheiten von ihnen wichen." Ist dieses nämlich des Amtes wegen und um der Ungläubigen willen geschehen oder wurde dieses von seiner Haut bewirkt, nachdem der Körper geheiligt worden war? Und wenn ihm auch demnach bei der Natter kein Leid widerfuhr, aus welchem Grunde fiel der Leib des Heiligen nicht dem Gifte des Tieres zum Opfer, wohl aber dem Schwerte? Dieselbe Frage gilt auch bez. des Leibes des Elisäus. Was sind die Gürtel? Weder wegen der Heiligkeit des hl. Paulus noch auch wegen des Glaubens der Kranken vollzog die Haut seines Leibes durch die Schweißtücher und Gürtel die Heilungen, sondern weil die göttliche Gnade, die sich ihm und jenen mitteilte, die Heiligkeit des Apostels in jenen durch den Glauben wirksam machte. So blieb auch sein Leib von dem Tode der Natter unberührt, weil es die Gnade wollte, sei es, daß sie die verderbliche Qualität des Giftes änderte, sei es, daß sie dem Leibe des Heiligen die Kraft gab, es unwirksam zu machen. Kap 19. Den Tod durch das Schwert aber wollte die Gnade, denn der Apostel war seiner Natur nach nicht unsterblich, wenn er auch durch die Gnade Wunder wirkte. Die Frage aber aufzuwerfen, warum er die Art des Todes erlitt und nicht die andere, das ist zwecklos. Kap 22. Wenn auch der Begriff der Natur und der Gnade ein und derselbe wäre, so wäre doch bewundernswert das,

was gemäß der Natur wider die Gnade und was gemäß der Gnade wider die Natur geschieht. Da aber der Begriff der Natur und der Gnade ein verschiedener ist, so ist es klar, daß die Heiligen wegen der Gnade Wunder wirkten, als Mensch aber wegen der Natur litten. Denn die Gnade nahm der Natur nicht die Leidensfähigkeit. Die Heiligen sind, tot oder lebendig, die Werkzeuge der göttlichen Vorsehung, um anderen das Heil zu gewähren durch die Gnade, nicht aber durch die Natur. Dies gilt auch vom Leibe des Elisäus. Kap 20. Die allegorische Deutung dieser Begebenheiten wird das religiöse Gemüt noch mehr erfreuen. Die Haut des Apostels ist die Frömmigkeit, derzufolge er den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, dem anderen ein Geruch des Todes zum Tode war. (2 Kor 2,16.) Kap 24. Die Schweißtücher sind die sichtbaren Vernunftgründe seiner geistigen Betrachtung; die Gürtel die ehrbaren Arten der praktischen Philosophie. Die nun die Vernunftgründe und Arten, die wie die Haut einen Wohlgeruch, nämlich die große Frömmigkeit des Apostels, ausströmen lassen, annehmen, werden von ihrer Krankheit geheilt. Die einen vertreiben durch die Vernunftgründe der Betrachtung, gleichsam wie durch die Schweißtücher, die Krankheit der Unwissenheit, die anderen vernichten durch die tugendhaften Arten gemäß des Handelns das Leiden der Schlechtigkeit. Kap 23.

Dasselbe gilt auch von Elisäus: Ein jeder, der infolge der Vergehen tot ist, wird in dem Grabe, in dem der Leichnam des Propheten beigesetzt ist, d. h. in der Erinnerung, die eine Spur vom prophetischen Leben enthält, in welcher der Leib der Tugenden gut bewahrt wurde, durch die Umkehr und Nachahmung der Sitten wiederbelebt und von der Tötung der bösen Leidenschaften zu einem tugendhaften Leben gebracht. Kap 21.

19. = I 84, schol 2 d. qu 37.

Wer sich freiwillig von der Sündenverderbnis reinigt, vernichtet die Verderbnis vonseite dessen, das von Natur Verderben anrichtet. Denn die Unverderbtheit des Willens pflegt die Verderbtheit der Natur gemäß der Vorsehung unverderbt zu erhalten; da sie im Besitze der Gnade des Hl. Geistes die Natur durch entgegengesetzte Eigenschaften nicht Schaden leiden läßt.

20. = I 84, schol 3 d. qu 37.

Da der Begriff der Natur und Gnade nicht ein und derselbe ist, so ist auch das Bedenken, wie die Heiligen bald über die Leidenschaften obsiegen, bald ihnen unterliegen konnten, ungerechtfertigt; denn wir erkennen, daß das Wunder der Gnade, das Leiden aber der Natur eigen ist.

21. = I 84, schol 6 d. qu 37.

Wer durch Nachahmen den Lebenswandel der Heiligen im Gedächtnis behält, ertötet die Leidenschaften und empfängt das Leben der Tugenden.

22. = I 82, 34—83, 3 qu 37.

Wie Gott will und wie er vor aller Zeit das Leben eines jeden einzelnen bestimmte, so führt er einen jeden einzelnen, sei er gerecht oder ungerecht, zu dem eigenen Lebensende

23. = I 83, 40—84, 11 qu 37.

Der heftige Sturm, der über Paulus hereinbrach (vgl. Apg 27 u. 28), bezeichnet m. E. die Schwere der unfreiwilligen Versuchungen; die Insel den festen und unerschütterlichen Habitus der göttlichen Hoffnung; das Wachtfeuer den Habitus des Wissens, das Reisig die Natur des Sichtbaren, die er mit der Hand sammelte, d. h. vermöge seiner fühlenden Geistesfähigkeit, um mit den aus der Natur durch die Betrachtung geschöpften Gedanken den Habitus des Wissens zu ernähren, welcher die infolge der stürmischen Versuchungen eintretende Traurigkeit beseitigt; die Schlange bezeichnet die in der Natur der Sinnendinge gänzlich verborgene, schlechte

und verderbliche Kraft. Sie biß die Hand, d. i. die tappende Geistesfähigkeit in der Betrachtung; aber schadete nicht dem sehr scharfsichtigen Geiste, der mit dem Lichte seines Wissens sofort wie im Feuer die infolge der Betrachtung des Sinnlichen der handelnden Bewegung des Geistes anhaftende, verderbenbringende Kraft ertötet.

24. = I 84, schol 4 d. qu 37.

Der Apostel war ein Wohlgeruch vom Leben zum Leben, indem er durch sein eigenes Beispiel die Gläubigen anregte, durch das Handeln dem Wohlgeruch der Tugenden zuzustreben, oder indem er wie ein Herold die, welche dem Rufe der Gnade folgten, von dem sinnlichen Leben zu dem Geistesleben führte. Geruch des Todes zum Tode war er denen, die von dem Tode der Unwissenheit zu dem des Unglaubens gelangt sind, indem er sie ihre Verurteilung fühlen ließ. Oder wiederum: Geruch vom Leben zum Leben ist er für die, die vom Handeln zur Betrachtung gelangen, Geruch vom Tode zum Tode für die, die nach Abtötung der irdischen Glieder durch Untätigkeit in der Sünde daran gehen, die leidenschaftlichen Gedanken und Vorstellungen lobenswert zu töten.

Qu 39. Welches ist die Bedeutung der drei Tage, durch welche die Menge beim Herrn in der Wüste ausharrt? (vgl. Mt 15, 32.) Die Wüste ist die menschliche Natur oder diese Welt, in der dem Worte der Tugend und des Wissens diejenigen anhangen, die im Glauben und in der Hoffnung auf die künftigen Güter die Leiden ertragen. Die drei Tage bedeuten nach der einen Auslegung die drei Seelenfähigkeiten. Kap 25. Nach einer anderen Deutung bezeichnen die drei Tage die drei Kardinalgesetze, nämlich das geschriebene, das natürliche und das geistige Gesetz oder das Gesetz der Gnade. Ein jedes Gesetz erleuchtet die menschliche Natur, indem es die Sonne der Gerechtigkeit zum Urheber des Lichtes hat. Denn wie ohne die Sonne es nicht Tag werden kann, so kann auch das Gesetz der Gerechtigkeit ohne die substantielle Weisheit nicht bestehen. Daher sagt David: „Eine Leuchte für meine Füße ist dein Gesetz und Licht für meine Wege." (Ps 118, 105.) Eine Leuchte nennt er das geschriebene Gesetz, ein Licht das Gesetz der Gnade. Kap. 39, 40, 41.

25. = I 87, schol 1 + I 86, 25—30 qu 39.

Es gibt drei Seelenfähigkeiten: Verstand, Mut und Begierde. Mit dem Verstande suchen wir, mit der Begierde verlangen wir nach dem gesuchten Gut und mit Hilfe des Mutes verteidigen wir es. Diesen Kräften zufolge verharren die Gott Liebenden bei dem göttlichen Wort der Tugend und des Wissens, indem sie teils suchen, teils verlangen, teils zur Verteidigung streiten, und empfangen als eine unverderbliche Speise, die den Geist sättigt, das Wissen der geschaffenen Dinge.

Qu 40. Was besagt die Zahl der sechs Krüge auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa? (vgl. Jo 2, 5.) Kap 27. Die sechs Krüge stellen die natürliche Fähigkeit dar, die uns die göttlichen Gesetze erfüllen läßt. Haben die Menschen das Wissen um diese Fähigkeit durch die eitle Sorge um die irdischen Dinge gebracht, so besitzen sie eine solche Fähigkeit leer und wasserlos und wissen nicht, wie sie den Schmutz der Bosheit abwaschen sollen. Kap 42. Wer nämlich des Wissens unteilhaftig ist, kennt nicht die Art der Tugend, durch die er den Schmutz der Bosheit beseitigen kann, bis der Logos kommt und die genannte Fähigkeit mit dem natürlichen Wissen erfüllt. Kap 26, 28.

26. = I 92, schol 2 d. qu 40.

Als der Sohn Gottes Mensch wurde, gab er der Natur das Wissen wieder, dessen sie beraubt war, und, indem er sie bestärkte, unveränderlich zu sein, vergöttlichte er sie zwar nicht ihrem Wesen nach, wohl aber ihrer Eigenschaft nach. Und damit ihr nichts mangele, bezeichnete er sie so mit dem Hl. Geist, als wenn

er Wasser mit der Eigenschaft des Weines zur Hebung der Kräfte vermischt. Deshalb nämlich wurde er wahrhaft Mensch, damit er uns durch die Gnade zu Göttern mache.

27. = I 88, 1—3 qu 40 (Erster Satz) + I 92, schol 1 d. qu 40.

Als Gott die menschliche Natur schuf, gab er ihr gleichzeitig mit seinem Willensentschluß das Sein und fügte ihr auch die Fähigkeit bei, das zu tun, was sich geziemt, d. i. das der Natur wesentlich eingepflanzte Streben, Tugenden zu setzen, das in der Gesinnung nach dem Willen dessen, der damit ausgestattet ist, durch den Gebrauch zum Vorschein kommt.

28. = I 92, schol 10 d. qu 40.

Wir haben ein natürliches Gericht, das Naturgesetz, das uns belehrt, daß unser Sehnen darauf ausgehen muß, zunächst den Urheber der geschaffenen Dinge kennen zu lernen und dann erst die im Universum existierende Weisheit.

Qu 41. Was besagt das Wort von den fünf Männern der Samariterin und dem sechsten, der nicht ihr Mann war? (vgl. Jo 4, 18.) Die fünf Männer sind die fünf Naturgesetze. Die Natur hatte zum ersten Mann: das Gesetz im Paradies, zum zweiten das nach der Vertreibung aus dem Paradies, zum dritten das dem Noe bei der Sintflut verkündete, zum vierten das der Beschneidung bei Abraham, zum fünften das der Opferung des Isaak. Diese hatte die Natur angenommen und wieder aufgegeben, weil sie infolge Unfruchtbarkeit an Werken der Tugend starben. Als sechsten Mann hatte sie das Gesetz des Moses, gleichsam als wenn sie es nicht hätte, weil sie zu einem anderen Mann, nämlich zum Evangelium, übergehen wollte. Kap 29.

29. = I 94, schol 1 d. qu 41.

Der Brunnen Jakobs ist die Hl. Schrift; das Wasser das Wissen in der Hl. Schrift; die Tiefe das dunkle Setzen der rätselhaften Schriftworte; der Schöpfeimer die Kenntnis des göttlichen Wortes durch die Buchstaben, die der Herr, der selbst das Wort ist, nicht hatte, und er gibt den Gläubigen das Wissen nicht durch eifriges Lernen, sondern bedeckt die Würdigen mit der aus der geistigen Gnade stets fließenden, nie versiegenden Weisheit — denn der Schöpfeimer, d. i. das Lernen, erfaßt nur einen sehr geringen Teil des Wissens, das Ganze läßt es fahren, das durch kein Wort erfaßt wird. Das Wissen durch Gnade enthält, auch ohne Uebung, die ganze den Menschen erreichbare Weisheit, die nach Bedarf verschieden fließt.

Qu 43. Wenn nach der Hl. Schrift der Baum des Lebens die Weisheit sein soll, eine Aufgabe der Weisheit aber das Unterscheiden und Erkennen von Gut und Bös ist, wie unterscheidet sich dann der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen von dem Baum des Lebens? (vgl. Gn 2, 17; Spr 3, 18.) Kap 30, 31, 32, 33, 34, 35.

30. = I 97, 20—29 qu 43

Der Baum des Lebens und der, welcher nicht so beschaffen ist, haben aus dem Umstande allein, daß der eine der Baum des Lebens genannt wird, der andere aber nicht des Lebens, sondern nur der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, den großen und unaussprechlichen Unterschied. Der Baum des Lebens ist nämlich auch der Urheber des Lebens, der jedoch, der nicht der Baum des Lebens ist, ist offenbar die Ursache des Todes. Denn der (Baum), der nicht das Leben bewirkt, weil er nicht Baum des Lebens genannt wird, verursacht gewiß den Tod; denn nichts anderes wird dem Leben durch das Gegenteil abgeteilt.

31. = I 98, 1—6 qu 43.

Der Baum des Lebens ist gleichsam die Weisheit und unterscheidet sich gar sehr von dem Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen, der weder Weis-

heit ist noch so genannt wird. Denn der Weisheit ist Geist und Vernunft eigen; dem Habitus aber, welcher der Weisheit gerade entgegengesetzt ist, kommt die Unvernunft und der Sinn zu.

32. = I 98, 6—15 qu 43.

Da der Mensch mit einer geistigen Seele und mit einem sinnlichen Körper ausgestattet zur Welt kam, so ist nach der einen Deutung der Baum des Lebens der Geist der Seele, in dem das Vermögen der Weisheit ruht, der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aber der Sinn des Körpers, dem das Streben der Unvernunft innewohnt, welches in der Versuchung durch die Tat nicht anzurühren der Mensch das göttliche Gebot erhielt, es aber nicht beobachtete.

33. = I 98, 16—26 qu 43.

Beide Bäume, d. i. der Geist und der Sinn, sind nach der Schrift zum Unterscheiden einiger Dinge dienlich. So vermag der Geist das Geistige und Sinnliche, das Zeitliche und Ewige zu unterscheiden, oder noch besser, er wohnt der Seele als Unterscheidungsfähigkeit inne und überredet sie, das eine zu nehmen, das andere zu lassen. Der Sinn kann wiederum Lust und Schmerz der Körper unterscheiden, ja da er die Fähigkeit ist, die den mit Seele und Sinn ausgestatteten Körpern innewohnt, überredet er sie, die Lust anzustreben, den Schmerz aber zu vertreiben.

34. = I 98, 26—40 qu 43.

Wenn nun der Mensch ganz dem Sinne die Unterscheidung der Körper nach Lust und Schmerz überläßt, so übertritt er das göttliche Gebot und ißt vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, d. i. die sinnliche Unvernunft, weil er nur die Unterscheidung besitzt, welche die Körper empfiehlt, derzufolge er die Lust als ein Gut erstrebt und den Schmerz als ein Uebel verabscheut. Besitzt er aber die geistige Unterscheidung, die das Zeitliche und Ewige trennt, dann bewahrt er das göttliche Gebot und ißt vom Baume des Lebens, d. i. die Weisheit, die im Geiste existiert; denn er hat die Unterscheidung, welche die Seele befürwortet, derzufolge er die ewige Glorie als etwas Gutes sucht und das zeitliche Verderben als etwas Schlechtes von sich abhält.

35. = I 99, schol 1 d. qu 43.

Ein Gut der Vernunft ist die leidenschaftslose Zuneigung zum Geist (πνεῦμα), ein Uebel aber der leidenschaftliche Habitus zum Sinn. Ein Gut des Sinnes ist die mit Lust verknüpfte, leidenschaftliche Bewegung zum Körper, ein Uebel aber die Stimmung, die nach Weichen der Lust Platz greift.

Qu 44. Zu wem spricht Gott: „Siehe, Adam ist wie einer von uns geworden?" Wenn zum Sohne, wie wird Adam mit Gott gemessen, da er nicht von derselben Weisheit ist; wenn aber zu den Engeln, wie mißt er wiederum den Engel mit sich selbst, da die Worte: „Wie einer von uns" gleichsam an jemanden gerichtet sind, der mit ihm von gleicher Wesenheit ist? (vgl. Gn 3, 22.) Die Hl. Schrift zeigt an, daß Gott dieses Wort: „Siehe, Adam ist wie einer von uns geworden" nach der Gesetzesübertretung gesprochen hat. Denn sie fügt auch hinzu: „Gutes und Böses erkennend; daß er nunmehr nicht etwa seine Hand ausstreckt und auch vom Baume des Lebens nimmt und ißt und ewig lebt." Daß dem so ist, geht auch daraus hervor, daß dieses Wissen hier ein zusammengesetztes ist, was aber von Gott nicht gesagt werden kann, der nur das Wissen des Guten besitzt, oder besser gesagt, der das Wissen selbst ist. Kap 36, 43, 44.

36. = I 101, schol 5 d. qu 44.

Wer sein Gewissen überredet, das Schlechteste zu tun, als wäre es von Natur aus gut, streckt die seelische Fähigkeit zu handeln wie eine Hand aus und nimmt

tadelnswerterweise von dem Lebensbaume das Schlechteste, das er von Natur aus für unsterblich hält. Deshalb pflanzte Gott von Natur aus dem Menschen das Gewissen ein, das als Richter das Böse tadele, und trennte ihn, der seinem Willen nach schlecht geworden, vom Leben, damit er nicht beim Vollführen des Schlechten sein Gewissen überreden könne, daß das Schlechteste natürlich gut sei.

Qu 48. Das zweite Buch Paralipomenon (26, 4 ff) erzählt von Ozias folgendes: „Er tat, was in den Augen des Herrn recht war, er suchte den Herrn, so lange Zacharias lebte, der weise war in der Furcht des Herrn, und der Herr leitete ihn. Auch erbaute Ozias Türme in Jerusalem, auf dem Ecktore, auf der Ecke des Tales und auf die Ecken und befestigte sie. Er erbaute Türme in der Wüste und grub sehr viele Brunnen, denn er hatte viele Herden in Sephila und in der Ebene, auch hatte er Winzer auf dem Berge und auf dem Karmel. Denn er war ein Ackersmann." Was bedeuten die Türme, das Ecktor, das Tal, seine Ecke, die Ecken, die Türme in der Wüste, die gegrabenen Brunnen, die Herden, Sephila, die Ebene, die Winzer, der Berg, der Karmel und das Wort: „er war ein Ackersmann"? Ozias ist ein Vorbild Christi. Sein Name heißt auf Griechisch: „Kraft Gottes." Auch Jesus Christus ist die wahre, natürliche Kraft Gott des Vaters; er ist der Stein, der zum Haupt der Ecke, d. i. der Kirche geworden ist. Die Ecke bildet die Verbindung zweier Wände. So vereinigt auch die Kirche Gottes zwei Völker: die Heiden und die Juden, indem sie Christum als Bindemittel hat. „Und er grub viele Brunnen . . . ." Kap 60, 59, 61.

Eine zweite Auslegung: Ozias ist der Geist, der die göttliche Kraft erlangt hat zu handeln und zu betrachten; denn der Name Ozias bedeutet „Kraft Gottes" und der Name Zacharias „Erinnerung" an Gott. Kap 62, 63. Die Ecken sind nicht nur die Verbindungen des Partikulären mit dem Allgemeinen, sondern auch die Verbindungen des Geistes mit dem Sinne, des Himmels mit der Erde, des Sinnlichen mit dem Geistigen, der Natur mit der Vernunft. Die Ecken vereinigen vielfach und verschieden das Getrennte. Vgl. Kap 64. „Und er befestigte sie und erbaute Türme in der Wüste und grub sehr viele Brunnen." Kap 65. „Und es waren Winzer auf dem Berge und auf dem Karmel." Kap 37. Ozias war ein Ackersmann. Kap 66.

37. = I 116, schol 21 d. qu 48.

Der Weinberg bringt Wein hervor, der Wein Trunkenheit, die Trunkenheit Entartung. Also der wirksame Verstand, der mit einem Weinberg zu vergleichen ist, erzeugt, durch die Tugenden bebaut, das Wissen. Das Wissen aber erzeugt die gute Umwandlung, die den Geist von dem sinnlichen Habitus befreit.

Qu 49. Was bedeuten in demselben Buch die Worte: „Und es sah Ezechias, daß Sennacherib heranrückte und (er sah) sein Antlitz, um gegen Jerusalem Krieg zu führen. Und er beriet sich mit den Aelteren und den Fürsten, ob sie das Wasser der Quellen, die außerhalb der Stadt waren, verstopfen sollten, und sie standen ihm bei. Es sammelte sich zahlreiches Volk und verstopfte das Wasser der Quellen und den Bach, der mitten durch die Stadt floß." (2 Chron 32, 2 ff.) Ezechias ist der Geist, der mit dem Wissen, mit der praktischen Philosophie und der ganzen göttlichen Unterscheidung gegen die feindlichen Mächte ausgerüstet ist. Der Name Ezechias bedeutet „göttliche Macht". Und deshalb gebietet er über Jerusalem, nämlich über die Seele. Kap 67. Ueber einen solchen Geist herrschen aber Glaube, Hoffnung und Liebe und haben dem Alter nach Macht über alle göttlichen Gedanken und Erwägungen der Seele. Sie beraten den Geist, helfen ihm im Kampfe gegen die Feinde und zeigen die Möglichkeiten, sie niederzuringen. Kap 68, 69. Mit dem Gesagten stimmt auch die Auslegung der Namen der Fürsten überein. Zur Zeit des Ezechias lebten nämlich: Eliakim, Sohn des Chelkias, Somnas, der Schreiber, und Joach, Sohn des Asaph. Eliakim bedeutet „Auferstehung Gottes", sein Vater Chelkias „Teil Gottes", Kap 70. Somnas, der Schreiber, bedeutet „Rückkehr", Kap 71. Joach, der Sohn des Asaph und Memoirenschreiber, wird ausgelegt als „Brüderlichkeit Gottes" und sein Vater Asaph als „Versammlung". Kap 72, 73, 74. Wer diese seelischen Fähigkeiten heil besitzt, sammelt zahlreiches Volk, d. i. die natürlichen frommen Strebungen und Erwägungen. Die außerhalb der Stadt, d. i. der Seele befindlichen Wasser, die den Bach anfüllen, sind die Gedanken, die bei der natürlichen

Betrachtung vermittelst eines jeden Sinnes in die Seele fließen. Auf diesen Gedanken baut sich das Wissen der Sinnendinge auf. Solange dieses die Seele durchflutet, legt sie die Bilder und Vorstellungen der Sinnenwelt nicht ab, durch die sie heftig bekämpft wird. Und deshalb spricht auch Ezechias: „Nicht soll der König von Assyrien kommen, viel Wasser finden und sich stärken (2 Chron 32, 4), wie wenn der scharfsinnige Geist in der Stunde der Versuchung zu seinen Fähigkeiten sagte: Lassen wir ab von der natürlichen Betrachtung und obliegen wir dem Gebete und Leiden des Körpers durch die praktische Philosophie. Das Gebet wird dadurch angedeutet, daß der König in den Tempel Gottes ging, und das körperliche Leiden dadurch, daß er einen Sack anlegte. Kap 38, 75, 76, 77, 78. Sennacherib, d. i. Teufel, wird auch die Versuchung der Trockenheit genannt. Um uns zu verführen, bedient sich der Teufel der außerhalb der Stadt befindlichen Quellen, d. i. der irdischen Gedanken. Kap 79, 80, 81.

Wer das Wissen der Sinnendinge zur Zeit der Versuchung verstopft, damit der Geist nicht durch die Bilder der Sinnendinge Schaden leide, der vernichtet weise die unsichtbaren Angriffe der bösen Feinde und tötet 185 000, d. i. den Habitus des Bösen. Kap 82, 83, 84.

38. = I 119, 40—120, 2 qu 49.

Mit den Gedanken an die Sinnendinge pflegt der Böse die Formen und Gestalten der Sinnendinge zusammenzubringen, wodurch die Leidenschaften hinsichtlich der Erscheinungen des Sichtbaren hervorgerufen werden, indem die Denktätigkeit in uns ruht, damit sie nicht zum Geistigen vermittelst des Sinnes übergehe.

39. = I 88 schol 3 d. qu 39.

Eine Leuchte und zugleich ein Licht ist der göttliche Logos, indem er gleichsam die naturgemäßen Erwägungen der Gläubigen erleuchtet, die widernatürlichen verbrennt, die Finsternis des sinnlichen Lebens denen löst, die durch Befolgung der Gebote dem erhofften Leben zueilen, und durch den Brand des Gerichtes die bestraft, die an dieser finsteren Lebensnacht freiwillig Anteil haben infolge ihrer Liebe zum Fleische.

40. = I 88 schol 4 d. qu 39.

Wer nicht die unnatürlichen Leidenschaften ablegt und so sich zuerst zu sich selbst erhebt, der wird nicht durch den Gewinn der übernatürlichen Güter zu seiner eigenen Ursache, nämlich zu Gott, gelangen. Um wahrhaft mit Gott vereint zu werden, muß man sich der Gesinnung nach von dem Geschaffenen trennen.

41. = I 88 schol 5 d. qu 39.

Aufgabe des geschriebenen Gesetzes ist es, von den Leidenschaften zu befreien, Aufgabe des natürlichen, allen Menschen die gleiche Ehre nach einer gewissen Rechtsgleichheit zu gewähren. Die Vollendung des geistigen Gesetzes besteht in der Verähnlichung mit Gott, soweit es menschenmöglich ist.

42. = I 92 schol 4 + I 88, 12—13 qu 40.

Die Fähigkeit des Geistes vermag von Natur aus das Wissen der körperlichen und unkörperlichen Dinge aufzunehmen. Die Andeutungen über die hl. Dreifaltigkeit aber empfängt sie nur durch die Gnade, weil sie nur glaubt, daß sie existiert, sich aber nicht stolz zu wissen anmaßt, was sie ihrer Wesenheit nach sei. Denn wer des Wissens unteilhaftig ist, versteht nicht die Art der Tugend, den Schmutz des Bösen abzuwaschen.

43. = I 101 schol 2 d. qu 44.

Wer die Lüge liebt, wird ihm zum Verderben überliefert, damit er durch Leiden erkenne, was er freiwillig gepflegt hat, und durch Erfahrung lerne, daß er unbemerkt den Tod an Stelle des Lebens umfasse.

44. = I 101 schol 3 (ausgen. d. Schluß) d. qu 44.

Gott besitzt nur das Wissen des Guten, weil er seiner Wesenheit nach die Natur und das Wissen des Guten ist. Die Unkenntnis des Bösen hat er gleichsam als ein Unvermögen. Denn er kennt wesentlich nur das, worüber er von Natur ein Vermögen besitzt.

Qu 45. Was bedeutet in Lev 7, 31 das Bruststück der Erhebung und das Schulterstück der Trennung, die zur Ehre Gottes den Priestern gegeben werden? Die Kap 45, 46 geben die Quaestio vollständig wieder.

45. = I 101, 10—22 qu 45.

Die Brust in Levitikus deutet die hohe Betrachtung an, das Schulterstück das Handeln, d. i. den Habitus und die Tätigkeit der denkenden Vernunft oder das Wissen und die Tugend. Denn das Wissen führt die Vernunft unmittelbar zu Gott, und die Tugend bringt sie durch das Handeln von der Zuneigung zu den geschaffenen Dingen ab. Diese hat auch die Hl. Schrift den Priestern vorenthalten, da sie nur Gott als ihren Erbteil und nichts Irdisches besitzen sollten.

46. = I 101, 22—102, 7 qu 45.

Die durch Wissen und Tugend im Geiste eine Umwandlung erfahren haben, gestalten durch ihre belehrenden Worte die Herzen anderer für Frömmigkeit und Glauben aufnahmefähig, entfernen ihren handelnden Habitus von dem eifrigen Streben nach der verderbten Natur und bringen ihn dazu, daß er übernatürliche, unverderbte Güter setzt. Mit Recht befiehlt daher die Hl. Schrift den Priestern das Bruststück der Erhebung, d. i. ihr Herz, und das Schulterstück, d. i. ihr Handeln, Gott von dem darzubringen, was geopfert wird.

Qu 46. Welcher Unterschied obwaltet zwischen dem Spiegel und dem Rätsel? (1 Kor 13, 12.) Der Spiegel ist das Gewissen, das gemäß des Handelns die Form aller Güter besitzt, mittelst welcher der Reine Gott sehen kann. Oder es ist der praktische Habitus, der wie ein göttliches Antlitz alle Tugenden einheitlich zusammengestellt umfaßt. Das Rätsel ist das Wissen, das durch die Betrachtung, soweit es der Natur möglich ist, vollständig die göttlichen Ideen umfaßt und ein Abbild von dem Unergründlichen enthält. Kap 47, 48.

Folgender Unterschied besteht zwischen dem Spiegel und dem Rätsel: der Spiegel zeigt das künftige Ende des Handelns an, und das Rätsel offenbart das Geheimnis der Betrachtung.

47. = I 102, 24—31 qu 46.

Jede irdische Gerechtigkeit, mit der künftigen verglichen, enthält wie ein Spiegel nur das Bild der Urdinge, nicht aber die Dinge selbst, wie sie ihrem Urbild nach wirklich existieren. Und jede irdische Erkenntnis der hohen Dinge, mit der künftigen verglichen, ist ein Rätsel, da sie nur ein Abbild der Wahrheit, nicht aber die wirklich existierende Wahrheit, die sich erst in der Zukunft offenbaren wird, enthält.

48. = I 102, 31—103, 4 qu 46.

Da das Göttliche durch Tugend und Wissen umfaßt wird, zeigt der Spiegel die Urbilder der Tugend, das Rätsel die des Wissens an.

Qu 47. Was bedeutet die Stimme des Rufenden in der Wüste und das Folgende? Was ist die Wüste, welches ist hier der Weg des Herrn, welches ist seine Zubereitung? Welches sind seine Wege? Und was bedeutet dies, sie gerade zu machen? Welches sind die Täler, und was bezeichnet das Wort: „Jedes Tal soll ausgefüllt werden?" Welches sind die Berge und Hügel, und worin besteht ihre Erniedrigung? Welches sind die krummen Wege, und wie werden sie gerade? Welches sind die unebenen Wege, und wie werden sie eben? Was endlich bedeutet das nach all dem Gesagten: Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen? (Lk 3, 4 ff.)

Die Stimme des von Anbeginn in der Wüste, d. i. in der Natur des Menschen oder in dieser Welt, rufenden Gottessohnes ist jeder Heilige, der z. B. wie Abel, Henoch, Noe oder Abraham handelt. Kap 49, 50.

Ein jeder Heilige, der durch seinen Lebenswandel den Logos besitzt, der den übrigen Menschen die eigenen Ratschläge kündet, ist eine Stimme des Logos und ein Vorläufer in dem Maße, als er Gerechtigkeit und Glauben besitzt. Ganz besonders trifft dies natürlich auf Johannes zu. Die vorliegende Schriftstelle kann aber auch noch anders gedeutet werden. Die Wüste ist wie gesagt die menschliche Natur, diese Welt und die Seele jedes einzelnen wegen der Unfruchtbarkeit an Gütern, die infolge des Sündenfalles eingetreten ist. Die Stimme des rufenden Logos ist die Stimme des Gewissens bei den Vergehen, die im Herzen den Weg des Herrn zu bereiten ruft. Die Bereitung des göttlichen Weges vollzieht sich in der Besserung des sittlichen Lebens und in der Reinigung von dem Sündenschmutz. Ein schöner Weg ist das tugendsame Leben, auf dem der Logos den Lauf des Heiles vollzieht. Wege des Logos sind die verschiedenen Tugendarten und das verschiedene Führen eines gottgefälligen Lebens. Diese werden gerade gemacht durch ein Handeln, das nur Gott im Auge hat. Kap 51. Ein Beispiel! Kap 52.

Der Weg des Herrn ist die Tugend. Der gerade Weg ist die rechte Art und Weise der Tugend ohne List. Kap 53. Die Erniedrigung der geistigen und sehr schlechten Hügel und Berge ist die Wiedereinsetzung der natürlichen Kräfte des Fleisches und der Seele in ihren ursprünglichen Stand, derzufolge der gottliebende Geist mit den Schätzen der Tugend und des Wissens angefüllt wird und auf ebenem Wege durch diese Zeit hindurch zu der unverderbten Welt der geistigen und heiligen Kräfte eilt. Die krummen Wege werden gerade, wenn der Geist die Glieder des Leibes von den Leidenschaften befreit, d. i. die Sinne und das Uebrige von der Betätigung der Lust abhält und belehrt, sich nach der einfachen Art der Natur zu bewegen. Kap 54, 55, 56, 57. Nicht jedes, sondern nur das gläubige Fleisch wird Gott schauen. Kurz, jeder Mensch, der die Wege des Herrn bereitet. Kap 58.

49. = I 109, schol 3 d. qu 47.

Wer durch das Handeln an Gott Wohlgefallen gefunden hat, führt seinen Geist durch die Betrachtung zu dem Lande des Geistigen, damit er nicht durch irgend eine Vorstellung den Tod, der infolge des Sinnes in den Leidenschaften beruht, schaue, und von etwas abhängig befunden werde, das ihn ablenken will.

50. = I 103, 31—104, 1 qu 47.

Wer mit dem reinen Auge des Glaubens die Herrlichkeit der künftigen Güter schaut, gehorcht, um gern aus der Heimat, aus der Verwandtschaft und aus dem Vaterhaus zu gehen, indem er den Habitus und die Zuneigung zum Fleische, zum Sinne und zu den Sinnendingen verläßt. Und da er zur Zeit der Versuchungen und Kämpfe höher steht als die Natur, zieht er den Urheber der Natur vor, wie einst Abraham Gott dem Isaak.

51. = I 105, 18—25 qu 47.

Wer weder des Ruhmes noch der Habsucht wegen, noch um zu schmeicheln, noch um den Menschen zu gefallen, noch um sich zu prahlen, die Tugend übt oder eifrig das Studium des göttlichen Wortes betreibt, sondern Gottes wegen alles tut, redet und denkt, der wandelt auf dem Wege der Wahrheit in der Erkenntnis. Denn nicht gern verweilt das göttliche Wort auf ungeraden Wegen, wenn es in einigen den Weg bereitet findet.

52. = I 105, 25—36 qu 47.

Wer fastet und sich einer solchen Lebensweise enthält, welche die Leidenschaften entzündet, kurz, alles tut, was zur Befreiung von dem Bösen beitragen kann, dieser hat den Weg bereitet. Wer jedoch aus Eitelkeit, Habsucht, Schmeichelei, Gefallsucht oder aus irgend einem anderen Grunde, nicht aber um Gott zu gefallen, solches be-

treibt, dieser hat nicht die geraden Wege Gottes bereitet. Und hat er sich auch abgemüht, den Weg zu bereiten, so hat er doch nicht Gott, der auf seinen Wegen wandelt.

53. = I 105, 39—44 + I 106, 18—30 + I 109 schol 9 d. qu 47.

„Jedes Tal wird ausgefüllt," so heißt dies nicht schlechthin jedes oder das aller; denn dies gilt nicht von denen, die nicht den Weg des Herrn bereiten noch seine Pfade gerade machen. Wird das Tal, d. i. das Fleisch oder die Seele derer, die den Weg des Herrn bereitet und seine Pfade gerade gemacht haben, durch den Logos, der in ihnen durch die Gebote wandelt, mit Wissen und Tugend erfüllt, so werden alle Geister des falschen Wissens und der Schlechtigkeit gedemütigt. Denn der Logos unterjocht sie und vernichtet die lasterhafte Herrschaft, die sich gegen das Menschengeschlecht erhebt, gleich als wenn er die Größe und Höhe der Berge und Hügel untergräbt und so die Täler ausfüllt. Das Abstreifen der widernatürlichen Leidenschaften und das Anlegen der naturgemäßen Tugenden erfüllt die wie ein Tal erniedrigte Seele und erniedrigt die stolze Herrschaft der bösen Geister.

54. = I 107, 11—17 qu 47 + I 109 schol 11 d. qu 47.

„Die rauhen Wege (d. h. die unfreiwilligen Versuchungen) werden eben werden." wenn der freudige Geist in Schwächen, Bedrängnissen und Nöten erfreut und zufrieden ist, denn durch die unfreiwilligen Mühen beseitigt er die ganze Herrschaft der freiwilligen Leidenschaften. Denn rauhe Wege nennt er die Versuchungen, die wider Willen eintreten, sie werden in ebene Pfade umgewandelt, wenn sie mit Danksagung und Geduld ertragen werden.

55. = I 107, 17—25 + I 109 schol 12 d. qu 47.

Wer nach dem wahren Leben verlangt und weiß, daß jede Mühe, sei sie freiwillig oder unfreiwillig, die Lust, die Mutter des Todes, tötet, wird alle rauhen Angriffe der unfreiwilligen Versuchungen mit Freude ertragen und die Bedrängnisse durch Geduld zu ebenen Wegen gestalten, welche den, der auf ihnen den göttlichen Lauf fromm läuft, auf sicherem Pfade zu dem Kampfpreis der übernatürlichen Berufung geleiten. Denn die Mutter des Todes ist die Lust; der Tod der Lust aber ist die Mühe, sei es die freiwillige oder die unfreiwillige.

56. = I 107, 26—37 qu 47.

Wer die mannigfaltige und mit allen sinnlich wahrnehmbaren Dingen verknüpfte Lust durch Enthaltsamkeit vernichtet, macht die schlechten Wege eben, und wer den stürmischen Angriff der Mühen durch die Geduld abschlägt, macht die rauhen Wege eben. Deshalb wird er gleichsam zur Belohnung für die Tugend und für die um ihretwillen ertragenen Mühen, da er schön und gesetzmäßig gekämpft, die Lust durch das Verlangen nach der Tugend besiegt, den Schmerz durch die Liebe zum Wissen überwunden und mittelst beider die göttlichen Kämpfe wacker ausgetragen hat, „das Heil Gottes sehen", wie geschrieben steht.

57. = I 109 schol 13 d. qu 47.

Wer die Tugend liebt, löscht freiwillig den Brennofen der Lust aus. Und wer seinen Geist in das Wissen der Wahrheit eingetaucht hat, wird durch unfreiwillige Mühen nicht behindert, immerwährend durch die Sehnsucht nach Gott zu streben.

58. = I 108, 12—25 qu 47.

Wer das Krumme der freiwilligen Leidenschaften, nämlich die Regungen der Lust, durch die Enthaltsamkeit gerade gemacht und die rauhen Anstürme der unfrei-

willigen Versuchungen, d. i. verschiedenen Arten des Schmerzes, durch die Geduld beruhigt und zu ebenen Wegen gemacht hat, ein solcher wird „das Heil Gottes schauen", da er reinen Herzens ist. Er sieht dann vermittelst der Tugenden und der frommen Betrachtungen am Ende der Kämpfe Gott gemäß des Wortes: „Selig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!" (Mt 5, 8.) Zum Lohne für die Mühen, die er um der Tugend willen auf sich genommen, empfängt er die Gnade der Leidenschaftslosigkeit. Mehr als diese vermag nichts Gott denen zu offenbaren, die sie besitzen.

59. = I 116 schol 7 d. qu 48.

Zisternen nennt die Hl. Schrift die Herzen, welche die himmlischen Gaben des hl. Wissens aufzunehmen vermögen, durch das harte Wort der Gebote behauen sind, die Liebe zu den Leidenschaften und die Zuneigung der Natur zu den sinnlichen Dingen wie Verhärtungen abwerfen und mit dem himmlischen Wissen, das den Schmutz der Leidenschaften abwäscht und die Tugenden im Geiste belebt und ernährt, erfüllt werden.

60. = I 112, 2—9 qu 48.

Der Herr gräbt die Brunnen in der Wüste, d. i. in der Welt und in der menschlichen Natur, indem er die Herzen der Würdigen aufgräbt, von der irdischen Schwere und Klugheit reinigt und befähigt, die Regengüsse der Weisheit und des Wissens Gottes aufzunehmen, damit sie die Herde Christi bewässern, d. h. diejenigen, welche der ethischen Belehrung bedürfen, weil ihre Seele noch kindlich ist.

61. = I 116 schol 10 d. qu 48.

Bergig nennt die Hl. Schrift die hohe geistige Betrachtung der Natur, welche die pflegen, die die sinnlichen Dinge verlassen haben und zu ihren geistigen Vernunftgründen vermittelst der Tugenden gelangt sind.

62. = I 113, 21—32 qu 48.

So lange der Geist in sich die lebendige Erinnerung an Gott trägt, sucht er den Herrn durch die Betrachtung, aber nicht so schlechthin, sondern „in der Furcht des Herrn", d. h. durch Befolgen der Gebote. Wer nämlich, ohne zu handeln, bloß durch die Betrachtung den Herrn sucht, findet ihn nicht, weil er den Herrn nicht in der Furcht des Herrn suchte. „Und der Herr leitete ihn"; denn einen jeden, der mit Wissen handelt, leitet der Herr, indem er die verschiedenen Gebote lehrt und die wahren Begriffe der Dinge offenbart.

63. = I 116 schol 15 + I 113, 33—39 qu 48.

Das hohe Wort über die Gottheit ist für die Seele ein Turm, befestigt durch das Befolgen der Gebote. Dieses deutet das Wort an: „Ozias erbaute Türme in Jerusalem." Denn wer auf der Suche nach dem Herrn durch Betrachtung und Furcht, d. i. durch die Befolgung der Gebote, gut geleitet wird, „erbaut Türme in Jerusalem und erhöht in dem einfachen und ruhigen Seelenzustande die Worte über die Gottheit.

64. = I 116 schol 17 + I 114, 20—22 + I 116 schol 18 d. qu 48.

Wenn die partikulären Begriffe zu den allgemeinen kommen, findet eine Verschmelzung der getrennten Begriffe statt, weil die allgemeineren Begriffe, zu denen die partikulären von Natur in Beziehung stehen, die besonderen einheitlich umfassen. Aber auch zwischen Geist und Sinn, Himmel und Erde, sinnlichen und geistigen Dingen, Natur und Vernunft besteht ein gewisses geistiges Verhältnis, das diese verbindet und ihnen gegenseitig Einheit verleiht.

65. = I 114, 28—38 + I 116 schol 20 d. qu 48.

Wer die Sinne von den Leidenschaften und die Seele von ihrer Zuneigung zu den Sinnen zu befreien vermag, ist imstande, den Zutritt des Teufels zum Geiste, den er sich vermittelst der Sinne erbaut, zu versperren. Und deshalb errichtet er in der Wüste, d. i. in der natürlichen Betrachtung, wie befestigte Türme, die frommen Meinungen über die Dinge. In diesen sucht er seine Zuflucht und fürchtet in dieser Wüste, d. h. in der Natur der sichtbaren Dinge, nicht die räuberischen Dämonen, welche den Geist vermittelst der Sinne täuschen und in die Finsternis der Unwissenheit zerren. Wer hinsichtlich der einzelnen Dinge die fromme Meinung besitzt, fürchtet die Dämonen nicht, welche die Menschen durch das Sichtbare versuchen.

66. = I 115, 21—33 qu 48.

Jeder Geist, der die göttliche Kraft zu betrachten erlangt hat, ist auch ein wahrer Ackersmann, der den göttlichen Samen des Guten eifrig und sorgfältig vor Unkraut so lange bewahrt, als er die Erinnerung an Gott hat, die zugleich ihn bewahrt. Denn es (das Buch) sagt: „Und er suchte den Herrn, so lange Zacharias lebte, der weise war in der Furcht des Herrn!" Die Schrift versteht Zacharias, in das Griechische übersetzt, als „Denken an Gott". Deshalb sollen wir stets den Herrn bitten, uns die heilsame Erinnerung an ihn zu erhalten, damit nicht der Erfolg die Seele verderbe, während sie sich erhebt und sich dreist wie Ozias an das Uebernatürliche heranwagt.

67. = I 124 f schol 1 (mit Ausnahme des Schlusses) d. qu 49.

Die irrtumslose Betrachtung der Dinge setzt eine Seele voraus, die von den Leidenschaften frei ist. Sie wird Jerusalem genannt wegen der vollkommenen Tugend und wegen des stofflosen Wissens, das sich einstellt, wofern nicht nur die Leidenschaften, sondern auch die Sinnenbilder beseitigt werden.

68. = I 117, 24—37 qu 49.

Ohne Glaube, Hoffnung und Liebe wird weder etwas Schlechtes ausgerottet noch etwas Gutes bewerkstelligt. Denn der Glaube ermutigt den bekämpften Geist, zu Gott seine Zuflucht zu nehmen, und ist für ihn eine Rüstkammer geistiger Waffen, um Trost und Zuversicht zu spenden. Die Hoffnung ist für den Geist die untrüglichste Nähe der göttlichen Hilfe und verspricht, die feindlichen Mächte zu schlagen. Die Liebe bewerkstelligt, daß der Geist sich schwer, ja überhaupt nicht von der göttlichen Liebe bewege, und heftet sein ganzes Verlangen, auch während er bekämpft wird, an die göttliche Sehnsucht.

69. = I 125 schol 2 d. qu 49.

Der Glaube tröstet den Geist, der bekämpft und durch die Hoffnung auf Hilfe gekräftigt wird. Die Hoffnung läßt bereits die Hilfe, an die geglaubt wird, sehen und schlägt den Ansturm der Gegner zurück; die Liebe macht den feindlichen Angriff, der durch das Gottverlangen überhaupt geschwächt wird, dem gottliebenden Geiste, zunichte.

70. = I 117, 46—118, 5 + I 125 schol 3 d. qu 49.

Der erste und einzige Sohn des göttlichen Teiles, nämlich des wahren Wissens, ist das Wort des Glaubens an die göttliche Auferstehung in uns, das unter entsprechender Anordnung des Willens, nämlich mit Unterscheidung, die Angriffe der freiwilligen und unfreiwilligen Versuchungen gut erträgt. Denn die erste Auferstehung Gottes in uns, der durch Unwissenheit von uns getötet ward, ist der Glaube, der durch die Beobachtung der Gebote gut gelenkt wird.

71. = I 118, 7—16 + I 125 schol 4 (der letzte Satz) d. qu 49.

Die Rückkehr zu Gott schließt in sich klar das sehr volle Wort der göttlichen Hoffnung ein, ohne die niemand irgendwie nach Gott verlangt; denn es ist der Hoffnung stets eigen, das Künftige als gegenwärtig zu sehen und zu ermuntern, daß denen, die von der feindlichen Macht bekämpft werden, Gottes Schutz nicht fehlt, für den und um dessentwillen die Heiligen zu kämpfen haben. Denn niemand wendet sich dem Guten zu, ohne irgendwie etwas Böses oder Gutes zu erwarten.

72. = I 125 schol 5 + I 118, 19—30 qu 49.

Nichts führt die Zerstreuten so zusammen und läßt sie von einem einzigen, harmonisch übereinstimmenden Willen beseelt sein als die Liebe, deren Kennzeichen der Schmuck der Gleichheit an Ehre ist. Und daß die Seelenkräfte, d. i. die Vernunft, der Mut und die Begierde, hinsichtlich des Göttlichen geeinigt werden, bewirkt die Liebe. Ihrzufolge schreiben diejenigen, welche das Gleichmaß der Ehre bei Gott bereits durch die Gnade erlangt haben, die Pracht der göttlichen Schönheit ihrem Gedächtnisse ein und besitzen ein unaustilgbares Verlangen nach der göttlichen Liebe, die dem führenden Teil der Seele die unversehrte Schönheit zur Erinnerung einschreibt und einprägt.

73. = I 118, 33—119, 3 qu 49.

Jeder Geist, mit göttlicher Kraft umgürtet, besitzt gleichsam als Senioren und Führer erstens die Denkfähigkeit, aus welcher der weise Glaube zu entstehen pflegt, durch den er lernt, daß Gott immer geheimnisvoll gegenwärtig sei, und er dank der Hoffnung mit dem Zukünftigen vereinigt ist, als wenn es gegenwärtig wäre; zweitens das Begehrungsvermögen, aus dem die göttliche Liebe entspringt, um derentwillen er sich freiwillig an die Sehnsucht nach der reinen Gottheit heftet und das unendliche Verlangen nach dem Ersehnten besitzt; und drittens den Mut, demzufolge er sich unablässig um den göttlichen Frieden bemüht und die Bewegung des Verlangens zur göttlichen Liebe festigt. Jeder Geist besitzt diese Fähigkeiten, die ihm helfen, das Böse zu beseitigen und die Tugend zu begründen und zu erhalten.

74. = I 125 schol 6 d. qu 49.

Ohne das Denkvermögen gibt es kein verständiges Wissen und ohne Wissen keinen Glauben, aus dem die Hoffnung sprießt, die den Gläubigen sich mit dem Künftigen beschäftigen läßt, als wäre es gegenwärtig. Und ohne das Begehrungsvermögen gibt es kein Verlangen, das in Liebe ausmündet. Denn irgend etwas zu lieben ist der Begierde eigentümlich. Und ohne Fähigkeit des Mutes, der das Begehren sich mit dem Angenehmen vereinigen heißt, kann kein Friede aufkommen. Denn der Friede ist nichts anderes als der feste, sichere Besitz dessen, wonach das Herz verlangt.

75. = I 125 schol 9 + schol 10 d. qu 49.

Wer nicht zuvor von den Leidenschaften gereinigt ist, darf sich nicht an die natürliche Betrachtung machen wegen der Bilder der Sinnendinge, die den Geist dessen, der noch nicht völlig von den Leidenschaften frei ist, für die Leidenschaft bilden können. Der Geist nämlich, der hinsichtlich der Vorstellung bei den Erscheinungen der sinnlichen Dinge um des Sinnes willen verweilt, ruft unreine Leidenschaften hervor und vermag nicht vermittelst der Betrachtung zu dem verwandten Geistigen zu gelangen.

76. = I 120, 3—15 qu 49.

Wer in der Zeit des Tobens der Leidenschaften die Sinne schließt, das Bild der sinnlichen Dinge und die Erinnerung daran zurückweist und das natürliche Bestreben des Geistes abhält, die Außendinge zu erforschen, der ringt mit Gottes Hilfe siegreich die schlechte, tyrannische Herrschaft nieder, die sich gegen ihn erhebt.

77. = I 125 schol 11 (der erste Satz) d. qu 49.

Wenn die Vernunft geistlos, der Mut voreilig, die Begierde unverständig ist, und Unwissenheit, Willkür und Zügellosigkeit die Seele beherrschen, dann tritt der Habitus der Schlechtigkeit in Tätigkeit und verwickelt sich in die verschiedene Lust der Sinne.

78. = I 120, 23—41 qu 49.

In der Stunde des Angriffes der bösen Mächte darf der Geist, der weise den unsichtbaren Angriffen zu entgehen versteht, weder an die natürliche Betrachtung gehen noch etwas anderes tun als beten, den Leib abtöten, das Denken von irdischen Vorstellungen reinigen und die Mauern der Stadt bewachen, d. i. die Tugenden, welche die Seele schützen, oder die Wege, welche die Tugenden behüten, wie Enthaltsamkeit und Ausdauer, pflegen, damit er nicht durch das Glück täusche, das Verlangen von Gott abbringe, die Seele durch unreinen Umsturz tränke und den das Gute suchenden Verstand zum Schlechten fortreiße.

79. = I 121, 33—40 qu 49.

Wer durch wohlüberlegte und umfassende Enthaltsamkeit und Geduld die Sinne streng verschließt und durch die Seelenkräfte den Abbildern der sinnlichen Dinge die Zugänge zu dem Geiste versperrt, der vernichtet leicht die bösen Angriffe des Teufels und zwingt ihn mit Schande zum Rückzug auf dem Wege, auf dem er gekommen ist. Der Weg aber, auf dem der Teufel kommt, sind die irdischen Mittel, die scheinbar zur Erhaltung des Körpers dienen.

80. = I 126 schol 17 (mit Ausnahme des letzten Relativsatzes) d. qu 49.

Der Geist verknüpft naturgemäß mit sich den Sinn vermittelst der Vernunft und sammelt das wahre Wissen aus der natürlichen Betrachtung.

81. = I 122, 13—33 qu 49.

Die Quellen außerhalb der Stadt, d. i. der Seele, bedeuten alles Sinnliche. Die Wässer dieser Quellen sind die über die sinnlichen Dinge gewonnenen Gedanken; der Fluß, der mitten durch die Stadt fließt, ist das Wissen, das vermittelst der natürlichen Betrachtung aus den über die sinnlichen Dinge gewonnenen Gedanken gesammelt, durch die Seele hindurchgeht und gleichsam das Grenzgebiet zwischen Geist und Sinn bildet. Denn die Erkenntnis der sinnlichen Gegenstände entfremdet sich weder gänzlich der Denkfähigkeit noch überläßt sie sich gänzlich der Tätigkeit der Sinne, sondern sie ist gleichsam die Mitte, durch welche der Geist zum Sinn und umgekehrt gelangt, und verbindet beide miteinander. Denn mit den Sinnen erhält sie ein Bild von den sinnlichen Dingen und mit dem Geiste bildet sie sich die Begriffe von diesen Bildern. Mit Recht wird deshalb die Erkenntnis des Sichtbaren als ein Fluß bezeichnet, der mitten durch die Stadt fließt, da sie gleichsam das Mittelgebiet zwischen den Extremen, nämlich zwischen Geist und Sinn, ist.

82. = I 123, 35, — 124, 6 qu 49.

Wer zur Zeit der Versuchungen sich der natürlichen Betrachtung enthält und mit dem von allen in sich und Gott gesammelten Geiste dem Gebete obliegt, ertötet den wirksamen Habitus des Bösen und schlägt mit Schande den Teufel in die Flucht,

der den genannten Habitus verliert, auf den vertrauend er mit der eigentümlichen Prahlerei zur Seele kam und sich gegen die Wahrheit durch stolze Gedanken aufbäumte. Dieses hat auch der große David erkannt, erlitten und erfahren, der am allermeisten Erfahrung hat von der Schlachtordnung der geistigen Kämpfe. „Ich setzte meinem Munde eine Hut," sagte er, „da der Sünder sich mir entgegenstellte. Ich verstummte und beugte mich und schwieg, fern vom Glück . . . . ." (Ps 38, 2.) Und nach ihm befahl der göttliche Jeremias dem Volke, nicht aus der Stadt zu gehen, weil ringsum das Schwert der Feinde weile.

83. = I 124, 7—13 qu 49.

Wenn auch der unschuldige Abel sich gehütet und sich nicht mit Kain in die Ebene, d. i. in die Breite der natürlichen Betrachtung, vor der (Erlangung der) Leidenschaftslosigkeit begeben hätte, so hätte das Gesetz des Fleisches, das Kain ist und genannt wird und das durch Glück bei der Betrachtung der Dinge vor dem (Erreichen des) vollkommenen Habitus täuschte, sich nicht erhoben und ihn mit List getötet.

84. = I 124, 18—22 qu 49.

In ähnlicher Weise hätte auch Sichem, der Sohn des Emmor, Dina, die Tochter des großen Jakob, nicht geschändet, wenn sie nicht mit den Töchtern der Einheimischen, d. i. mit den sinnlichen Vorstellungen, ausgegangen wäre.

85. = I 124, 36—43 qu 49 + I 132 schol 2 d. qu 50.

So lange wir nicht den Habitus der Vollkommenheit erlangt haben, ist es gut für uns, nicht die natürliche Betrachtung zu pflegen, damit wir nicht in der sichtbaren Schöpfung die geistigen Begriffe suchen und unvermerkt Leidenschaften ansammeln. Denn in den Unvollkommenen haben die sichtbaren Formen des Gesehenen mehr Einfluß auf den Sinn als die unter den Formen verborgenen Begriffe der Dinge auf die Seele. Diejenigen, welche nach Art der Juden nur den Buchstaben beachten, erwarten bereits in diesem Leben die versprochenen, unsterblichen Güter, ohne die natürlichen Güter der Seele zu kennen.

Qu 50. Was bedeutet in demselben Buche das Wort: „Da beteten der König Ezechias und Isaias, der Sohn des Amos, der Prophet, gegen diese (Lästerung) und riefen zum Himmel. Und der Herr sandte einen Engel, er erschlug jeden starken (Mann), jeden Krieger, jeden Anführer und Feldherrn im Lager des Königs von Assyrien, und jener kehrte mit Schmach bedeckt in sein Land zurück." (2 Chron 32, 20—21.) Kap 92. Dies kann dem Glauben keinen Abbruch tun. Denn wenn Gott, der nach seiner Wesenheit unbegrenzt ist, gesprochen hat, so ist auch das von ihm gesprochene Wort unbegrenzt. Kap 93. „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig." (2 Kor 3, 6.) Kap 86. Wenn man den Namen deutet, so heißt Ezechias „Kraft Gottes", sein Vater Achaz „Stärke", Isaias „Erhebung Gottes", d. i. „Höhe" Gottes, sein Vater Amos „Volk der Mühe". Kap 87. Das Gebet ist eine Bitte um das, was Gott den Menschen zu ihrem Heile zu gewähren pflegt. Kap 94. Das Wort Himmel bezeichnet oft in der Hl. Schrift nichts anderes als Gott und so ist es auch an dieser Stelle auszulegen. Kap 1, 2, 95, 3. Als Feldherrn bezeichnet die Hl. Schrift den Dämon, der das Denkvermögen der Seele mißbraucht, um alle Arten der Schlechtigkeit ausfindig zu machen. Das Gesicht des Teufels ist das Angenehme der Lust, wodurch die Seele beherrscht zu werden pflegt. Dieses Antlitz schändet jeder, der sich von Gott das Wort der Weisheit erbittet, das jede böse Macht erschlägt, d. h. völlig die Tyrannis vernichtet, welche die Seele belästigt. Denn die Hl. Schrift sagt: ἐξέτριψε und nicht ἔτριψε. Kap 4.

86. = I 132 schol 3 d. qu 50.

Wer das Bild des Himmlischen (scil. Gottes) trägt, ist überall bemüht, dem Geiste der Hl. Schrift zu folgen, der Dank der Tugend und des Wissens die Seele

zu bewahren vermag. Wer dagegen das Bild des Irdischen trägt, befolgt nur den Buchstaben, auf dem der sinnliche Kult des Leibes beruht, der die Leidenschaften hervorruft.

87. = I 128, 41—129, 8 + I 132 schol 5 d. qu 50.

Eine Kraft Gottes ist die Tugend, welche die Leidenschaften tötet und die frommen Erwägungen schützt. Sie wird erzeugt durch die Erfüllung der Gebote, die uns die bösen Feinde des Guten mit Gottes Hilfe oder besser mit Gottes Macht allein vernichten läßt. Die Höhe Gottes ist das Wissen der Wahrheit, das wir durch die Mühe der Betrachtung des Geschaffenen gewinnen, und Väter dieser Mühe sind die Schweißtropfen, die wir bei der Ausübung der Tugenden vergießen. Durch dieses Wissen vernichten wir die der Wahrheit feindlich gesinnte Macht der Lüge, indem wir jede Erhebung der bösen Geister, die sich gegen das Wissen Gottes aufbäumen, niederschlagen und zunichte machen. Denn wie das Handeln die Tugend, so erzeugt die Betrachtung das Wissen.

Qu 53. Und wiederum sagt die Hl. Schrift über Ezechias: „Und sie begruben ihn im oberen Teile der Gräber der Söhne Davids. Und Ruhm und Ehre gaben ihm in seinem Tode ganz Juda und die Bewohner von Jerusalem." (2 Chron 32, 33.) Was besagt dies: Im oberen Teile der Gräber der Söhne Davids und das Folgende? Der geistige David ist unser Herr Jesus Christus. Söhne Davids sind alle Heiligen von Anbeginn. Gräber dieser Söhne sind die Erinnerungen an ihr gottwohlgefälliges Leben auf Erden. Der obere Teil der Gräber ist das hohe Wissen über Gott und die Liebe zu ihm. Hier bestatten ganz Juda und die Bewohner von Jerusalem, d. i. die Arten des Handelns und die Begriffe des Wissens, welche die wahre Betrachtung bewohnen, den Geist, der allem abgestorben ist, am Orte der Seligkeit. Kap 24. (3. H.) Der Ruhm ist die höchste Schönheit des Bildes und die Ehre die unveränderliche Nachahmung der Verähnlichung. Kap 88.

88. = I 150 schol 8 d. qu 53.

Das Wissen, das vergißt, besitzt hinsichtlich der göttlichen Unendlichkeit das unbegrenzte Streben des Geistes, das jedes Denken übersteigt, und stellt durch seine Unbegrenztheit ein Abbild von dem unermeßlichen Ruhm der Wahrheit dar. Die freiwillige Nachahmung der weisen Güte der Vorsehung bringt als Ehre die sehr deutliche Verähnlichung des Geistes mit Gott der Gesinnung nach, soweit es möglich ist.

Qu 55. Alle Israeliten waren vom 12. Lebensjahre und darüber, ausgenommen Knechte und Frauen, 43 360. Ihre Diener und Dienerinnen waren 7307. Es waren 855 Sänger und Sängerinnen. Kamele waren 435, Pferde 7736, Maulesel 845, 5525 Zugtiere (vgl. 2 Esr 7, 66—70). Erweise die Liebe und erkläre das Große und Erhabene, das über die Rückkehr aus der sechsten Gefangenschaft von dem Propheten im Auftrag des Hl. Geistes gesprochen ist. Was besagt diese geringfügige, unzeitgemäße und eines Hl. Geistes unwürdige Erzählung, daß Kamele, Pferde, Maulesel und Esel mit genauer Zahl angeführt werden? Ehe ich diese Frage betrachte, rufe ich Gott um Hilfe an. Wenn ich die Sache erfasse, so ist es die Tat Gottes, die mich zum Dank verpflichtet. Erfasse ich sie nicht, dann ist es auch gut, weil ich vor dem Dünkel verschont bleibe, der aus dem Wissen entsteht Kap 48. In der Quaestio 54 hieß es von Zorobabel: „Und als der Jüngling hinausgegangen war, erhob er sein Antlitz zum Himmel gegenüber von Jerusalem und segnete den König des Himmels." Nachdem er nämlich dem König Dareios seine Bitten vorgetragen hatte, ging er von ihm hinweg. Dareios ist das Naturgesetz. Kap 47. Zorobabel ist der betrachtende Geist, der aus dem Naturgesetz heraustritt und, nachdem er die Einrichtung der sichtbaren Dinge überwunden, erhebt er das Antlitz der weisen Tugendgesinnung zum Himmel, d. i. zur Höhe der geistigen Substanzen, gegenüber von Jerusalem, das im Himmel erkannt wird. Ich meine jenes Jerusalem, das seine Mauern in die Hand Gottes gezeichnet hat (vgl. Is 9, 16), zu dem die Gefangenen zurückkehren, nämlich die, welche die himmlische Wohnung suchen und

mit David sagen können: „Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, so möge meine Rechte der Vergessenheit anheimfallen; meine Zunge klebe an meinem Gaumen, wenn ich deiner nicht gedenke (vgl. Ps 136, 5—6). Kap 49. Rechte nennt er das geistige Handeln des Göttlichen und des Gelobten; die am Gaumen klebende Zunge deutet die weise Tätigkeit der Vernunft in uns an, die infolge von Unwissenheit am Gaumen klebt, d. h. an der Leidenschaft festhält, die im Gaumen ihren Sitz hat und deshalb die Süßigkeit des Herrn nicht genießen kann. Kap 89. Die Sklaven bedeuten die Erwägungen über die natürlichen und unverschuldeten Leidenschaften, die Frauen die Beherzigungen oder die natürlichen Strebungen. Kap 90. Die Zahl 40 000 deutet die vier Generaltugenden an. Denn die Zahl 10 000 (μυριάς) wird nur durch den Buchstaben der Eins (μονάς) gekennzeichnet, durch einen anderen Buchstaben kann sie überhaupt nicht angedeutet werden. Die 10 000 ist das Ende der Eins und die Eins ist der Anfang der 10 000 oder noch besser gesagt: Die 10 000 ist die bewegte Eins und die Eins ist die unbewegte 10 000. So hat auch jede Generaltugend zum Anfang und zum Ende die göttliche und geheimnisvolle Eins, d. i. Gott. Kap 50. Die vier Myriaden bedeuten auch die vier Fortschritte derer, die in der Dekade der göttlichen Gebote in bezug auf Betrachtung und Wissen vorwärtsschreiten. Zehnfach ist das Naturgesetz, wir unterscheiden drei Seelenfähigkeiten, fünf Sinne, die Sprechtätigkeit und die natürliche Fruchtbarkeit. Die Sinne werden zur Unterscheidung gebraucht, die fünffach ist, und aus der Wissen oder die Erfahrung fließt. Im Allgemeinen wird die Unterscheidung eingeteilt in das, was begonnen und was nicht begonnen hat; in das, was zu erkennen und was nicht zu erkennen ist; in das, was zu reden und was nicht zu reden ist; in das, was zu machen und was nicht zu machen ist; in das, was der Verderbnis unterliegt und was nicht unterliegt. Kap 57. Die vier Myriaden bezeichnen auch die vier Generalleidenschaftslosigkeiten. Kap 51, 52. Die hebräischen Sklaven und Sklavinnen dienten sechs Jahre, im siebenten wurden sie frei; die Fremden hingegen dienten für immer. Der hebräische Sklave und die hebräische Sklavin stellen die Vernunft und Ueberlegung dar, die der praktischen Philosophie sechs Jahre dienen, um die sittliche Geziemtheit zu erkennen und die Arten der Tugend zu erforschen. Kap 53, 54. Maulesel waren 845. Ein Maulesel im lobenden Sinne ist der in betreff des Bösen unfruchtbare Habitus. Deshalb sollte auch der jüdische König nicht auf einem Pferde, sondern auf einem Maulesel sitzen; denn die Hl. Schrift wollte folgendes andeuten: Kap 58. Die Hl. Schrift faßt den Maulesel aber auch im tadelnswerten Sinne auf gemäß 3 Kön 1, 33. „Wollet ihr nicht werden wie das Pferd und der Maulesel, die keinen Verstand besitzen." Die Hl. Schrift bezeichnet als Pferd den Habitus, der mit den Gelüsten der Leidenschaften verhandelt, und als einen Maulesel den Habitus, der weder Gutes empfängt noch gebärt. Der Maulesel Absaloms wird auch im tadelnden Sinne genommen. Kap 59. Mag man die Quaestio wie immer auch auslegen, jedenfalls ist auf die Gefahr hin, daß wir das geschriebene Wort nicht verstehen können, vom Hl. Geiste nichts zeitlich ungelegen geschrieben worden. Alles ist des menschlichen Heiles wegen geschrieben, dessen Anfang und Ende die Weisheit ist. Kap 60, 61.

89. = I 179 schol 8 d. qu 55.

Die Zunge ist das Symbol der seelischen Erkenntnistätigkeit, der Gaumen aber ist das Kennzeichen der natürlichen Selbstliebe zum Leib. Wer diese beiden in tadelnswerter Weise untereinander verknüpft, vermag sich nicht des friedlichen Habitus der Tugend und der Erkenntnis zu erinnern, weil er sich an der Vermischung der körperlichen Leidenschaften eifrig ergötzt.

90. = I 167, 41—168, 15 qu 55.

Die natürlichen Begierden und Gelüste beschuldigen nicht die, welche damit behaftet sind, sie sind gleichsam eine notwendige Folge des natürlichen Strebens. Denn ob wir wollen oder nicht, von Natur bereitet uns Lust: die Speise, welche den vorangehenden Mangel behebt, der Trank, der die Belästigung des Durstes vertreibt, der Schlaf, der die durch langes Wachen erschöpften Kräfte erneuert, und was sonst uns anderes von den natürlichen Dingen zur Erhaltung der Natur notwendig

und für die Eifrigen zum Erwerb der Tugend nützlich ist. Diese (Begierden) verschwinden aus einem jeden Geiste, der die Zerstörung der Sünde flieht, damit er nicht ein Sklave der verschuldeten und unnatürlichen Leidenschaften werde, die keinen anderen Anfang in uns haben als das Streben der natürlichen Leidenschaften und nicht mit uns in das unsterbliche, ewige Leben eingehen werden.

Qu 56. Wiederum steht im zweiten Buche Esdrä geschrieben: „Und als die Feinde des Stammes Juda und Benjamin dies hörten, kamen sie, um zu erkennen, welches der Laut der Trompeten sei, und erkannten, daß die aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten dem Herrn, dem Gott Israels, den Tempel erbauten. Und sie traten zu Zorobabel, zu Jesus und zu den Häuptern der Stammhäuser und sprachen zu ihnen: Lasset uns mit euch mitbauen, wir hören euren Herrn so wie ihr, und opfern ihm, von den Tagen des Asbakaphath, des Assyrierkönigs, ab, der uns hieher geführt hat. Da sprachen Zorobabel und Josue und die Häupter der Stammhäuser Israels zu ihnen: Nicht uns und euch zugleich gehört es, dem Herrn, unserem Gott, ein Haus zu bauen; denn wir allein wollen unserem Herrn, dem Gotte Israels, ein Haus bauen." (1 Esr 4, 1—3.) Was bedeutet dieses, besonders der Neid, demzufolge sie nicht mit ihnen zusammenbauen wollten, die denselben Gott verehren? Der Name Judas bedeutet „Bekenntnis". Kap 63, 62. Die Babylonier deuten den Stolz an, denn ihr Name besagt so viel wie „vermischte Natur". Kap 64. Die Cuthäer versinnbilden die Ruhmsucht, indem sie das Denken von der Tugend zu der unfruchtbaren Prahlerei führen. Denn ihr Name wird als „ein Heraustreten aus diesen" erklärt. Kap 65. Die Männer von Haemath deuten die Gefallsucht an; denn Haemath wird als „Schauen des Sichtbaren" gedeutet. Kap 66. Die Eväer versinnbilden den Betrug der Heuchelei. Ihr Name besagt so viel als wie „Schlangenartig". Kap 67. Asbakaphath ist der Teufel, der die menschliche Natur vernichtet und einen jeden in die Ketten der Sünde schmiedete. Dieser kommt nach dem Lande Israel, d. h. zum Habitus der Tugend und des Wissens, verleitet ihn zum Stolz usw. und lenkt das Ziel des Geschaffenen anderswohin als zu dem Schöpfer. Kap 68. Die Trompeten, deren Ton die unreinen Dämonen vernehmen, sind die Worte über Tugend und Wissen. Der Ton dieser Worte sind die Werke der Tugenden und die Standhaftigkeit der Sitten derer, die reuevoll vom Laster zur Tugend zurückkehren. Kap 91. Zorobabel ist der handelnde Geist, Jesus der betrachtende, die Häupter sind die Seelenfähigkeiten, aus denen die Arten der Tugend und die Begriffe des Wissens erstehen. Zu diesen kommen die unreinen Dämonen des Stolzes, der Ruhmsucht, der Gefallsucht und der Heuchelei und rufen: „Lasset uns mitbauen den Tempel des Herrn." Kap 69. Deshalb sagen die bösen Geister: „Aehnlich wie ihr, hören wir auf euern Herrn." Kap 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78.

91. = I 191 schol 9 d. qu 56

Werden die Worte Gottes nur mit dem Munde ausgesprochen, so werden sie nicht gehört, weil sie nicht die Handlung derer zum Laute haben, die sie aussprechen; werden sie jedoch durch die Beobachtung der Gebote ausgesprochen, so haben sie sowohl die Dämonen, die vor einer solchen Sprache fliehen, als auch die Menschen, die durch Fortschritte in den Werken der Gerechtigkeit den göttlichen Tempel des Herzens folgsam bauen.

92. = I 132 schol 1 + I 127, 7—12 qu 50.

Wie Gott seiner Wesenheit nach nicht unter das Wissen fällt, so wird auch sein Wort durch unser Wissen nicht erfaßt, denn wenn auch das Wort der Hl. Schrift dem Buchstaben nach eine Begrenzung zuläßt und zugleich mit den Zeiten der geschichtlichen Ereignisse aufhört, so bleibt es doch in bezug auf den Geist durch die Betrachtung dessen, was geistig erkannt wird, unbegrenzt.

93. = I 127, 38—128, 2 qu 50.

Wer die Hl. Schrift wie ein Christ weise nach der Seele deuten will, muß sich fleißig in der Auslegung der Namen üben, die den ganzen Sinn der Hl. Schrift offenbaren kann, wenn ihm an der genauen Erfassung des Geschriebenen gelegen

ist. Keineswegs darf er wie die Juden die Höhe des Geistes zum Leib und zur Erde herabziehen und die göttlichen Verheißungen der geistigen Güter durch die Verderbnis der vergänglichen Güter umschreiben.

94. = I 129, 11—25 qu 50.

Wie das Gelübde (εὐχή) ein Versprechen von Gütern ist, welche die Menschen Gott infolge des Gelobens darbringen, so ist das Gebet (προσευχή) mit Recht die Bitte um die Güter, die Gott den Menschen zu ihrem Heile gewährt, und wodurch er das vergilt, was rechtschaffene Gesinnung ihm dargebracht hat. Der Ruf aber ist eine Vermehrung der tugendhaften Sitten durch das Handeln und der geistigen Erwägungen durch die Betrachtung in der Zeit, wo die bösen Dämonen sich erheben. Auf diesen hört Gott von Natur viel eher als auf das laute Rufen, indem er die Gesinnung derer annimmt, die nach Tugend und Wissen streben.

95. = I 130, 37—47 qu 50.

Die böse und verderbliche Herrschaft des Teufels wird durch die Herrschaft der Assyrier angedeutet. Sie erregt den Krieg gegen Tugend und Wissen und geht daran, die Seele durch ihre eigenen angeborenen Fähigkeiten zu schlagen. Sie reizt zunächst die Begierde, nach dem Widernatürlichen zu verlangen, und überredet sie, das Sinnliche dem Geistigen vorzuziehen; sie stachelt ferner den Mut auf, zum Schutze des sinnlichen Dinges, das von der Begierde erwählt wurde, in den Kampf zu treten; und endlich belehrt sie die Denkseele, neue Arten der sinnlichen Lust ausfindig zu machen.

Qu 51. „Und viele brachten dem Herrn in Jerusalem Geschenke, und Ezechias, dem Könige von Juda, Gaben. Und dieser ward erhöht in den Augen aller Völker.“ (2 Chron 32, 23.) Was bedeuten die Geschenke, was die Gaben und was das Erhöhen in den Augen aller Völker? Gott, der Schöpfer der sichtbaren Dinge, ließ die Natur sich nicht nur nach dem Sinn bewegen, sondern pflanzte einer jeden der Arten, die sie ergänzt, sowohl die geistigen Begriffe des Wissens als auch die Arten des guten Erziehens ein, so daß nicht nur die schweigenden Geschöpfe ihren Schöpfer preisen, sondern auch der Mensch durch die Naturgesetze den Weg zu Gott findet. Kap 96. Deshalb kann niemand, der statt dem Schöpfer dem Geschöpfe dient, Unwissenheit über Gott vorschützen, denn er hört die Natur den Schöpfer preisen. Kap 97, 68. Deshalb sagt die Hl. Schrift, daß Geschenke und Gaben dargebracht wurden. Denn δῶρα sind Geschenke, die den Nichtbedürftigen zuteil werden, und δόματα Gaben, die den Bedürftigen zukommen. Kap 7. Ezechias ist in den Augen aller Völker erhöht worden.“ Kap 98, 99, 100.

96. = I 133, 15—26 qu 51.

Es ist der höchsten Güte eigen, daß sie nicht nur die göttlichen und körperlosen Substanzen des Geistigen als Sinnbilder der unaussprechlichen, göttlichen Herrlichkeit hinstellt, welche die ganze, unergründbare Schönheit der unnahbaren Herrlichkeit nach Möglichkeit in sich aufnehmen, sondern auch den Dingen, die in die Sinne fallen und von den geistigen Substanzen weit entfernt sind, Spuren ihrer göttlichen Pracht eindrückt, die den menschlichen Geist, der sich über alle sichtbaren Dinge erhoben hat, irrtumslos zu Gott hinführen, damit er in die höchste Seligkeit eingehe.

97. = I 133, 37—134, 9 qu 51.

Jeder Geist, der mit Tugend und Wissen geschmückt, gleichsam wie der große Ezechias die Herrschaft über Jerusalem, d. i. den Habitus, der nur den Frieden sieht und aller Leidenschaften bar ist (denn Jerusalem wird als Schauen des Friedens gedeutet), erlangt hat, beherrscht die ganze Schöpfung. Durch die Formen,

die sie ergänzen, bringt sie durch Vermittelung des Geistes die in ihr befindlichen geistigen Begriffe des Wissens Gott gleichsam zum Geschenke, gewährt dem Geiste wie Gaben die verschiedenen Möglichkeiten, Tugenden zu üben, die dem natürlichen Gesetze[1]) zufolge in ihr existieren, und erlangt durch beide den durch Vernunft und Leben, durch Handeln und Betrachten vollendeten, philosophischen Geist, der beiderseits sehr berühmt zu sein vermag.

98. ≙ I 136, 39—137, 1 + I 140 schol 22 d. qu 51.

Wer durch Handeln und Betrachten die höchste Tugend und das höchste Wissen erreicht hat, wird mit Recht erhöht; denn er hat durch das Handeln über alle fleischlichen und verschuldeten Leidenschaften und durch die Betrachtung über die natürlichen Körper, welche entstehen und vergehen, mit einem Wort, über alle sinnlichen Formen, die Oberhand gewonnen, nachdem er ihre Begriffe weise erforscht hat. Ein solcher erhebt den Geist zu dem Verwandten und Göttlichen.

99. = I 137, 41—138, 9 qu 51.

Wer durch mühevolles Handeln gleichsam wie Jerusalem die Leidenschaftslosigkeit erlangt hat, von jeder Sündenbeschwernis frei ist und nur den Frieden tätigt, spricht, hört und erwägt, der wird, nachdem er durch die Betrachtung die Natur der sichtbaren Dinge erfaßt hat, welche die in ihr befindlichen göttlicheren Begriffe durch ihn dem Herrn wie Gaben darbringt und ihm wie einen König die ihr innewohnenden Gesetze zum Geschenke bringt, vor allen Völkern erhöht, d. h., er steht über alles, über die fleischlichen Leidenschaften durch das Handeln und über die natürlichen Körper und alle sinnlichen Gestalten durch die Betrachtung, weil er die in ihnen befindlichen geistigen Begriffe und Arten durchschritten hat.

100. = I 140 schol 24 d. qu 51.

Die praktische Philosophie erhebt den Handelnden über die Leidenschaften und die Betrachtung den Weisen über das Sichtbare, indem sie den Geist zu dem ihm verwandten Geistigen hinaufführt.

---

[1]) νόμοι in der Natur sind die betrachteten Dinge, insofern aus ihnen Regeln gefunden werden können, die dazu dienen, die Sitten zu bilden; λόγοι sind dieselben Dinge, aber in abstraktem Sinne erfaßt; sie sollen den Geist zum Schöpfer führen, der in ihnen gleichsam Gestalt gewonnen hat (vgl. I 1259).

Drittes hundert

1. = I 132 schol 6 + I 129, 39—44 qu 50.

Wer handelnd erkennt und erkennend handelt, ist ein Thron und ein Schemel Gottes; ein Thron wegen des Wissens, ein Schemel wegen des Handelns. Wenn aber jemand auch behauptet, der menschliche Geist, der von jeder irdischen Vorstellung gereinigt ist und sich mit den göttlichen Ideen des Intellektuellen befaßt oder besser gesagt schmückt, sei der Himmel, so ist er m. E. nicht von der Wahrheit abgeirrt.

2. = I 130, 23—35 qu 50.

Jeder Philosoph und Fromme, der mit Tugend und Wissen oder mit Handeln und Betrachten gewappnet ist, besitzt, wenn er sieht, daß die böse Macht durch die Leidenschaften auf ihn anstürmt, wie einst der Assyrierkönig auf Ezechias, eine sichere Hilfe, um von den Uebeln befreit zu werden, in Gott. Diesen ruft er lautlos an, indem er in Tugend und Wissen sich umsomehr bemüht, und erhält zum Beistand im Kampfe oder noch besser zur Rettung einen Engel, nämlich ein noch größeres Wort der Weisheit und des Wissens, „das jeden starken (Mann), jeden Krieger, jeden Anführer und Feldherrn im Lager erschlägt“.

3. = I 131, 15—19 + I 132 schol 8 d. qu 50.

Jede Leidenschaft wird durch das Sinnliche verursacht. Denn ohne irgend eine Substanz, welche die Seelenkräfte vermittelst eines Sinnes an sich zieht, kann keine Leidenschaft bestehen. Ohne ein sinnliches Ding gibt es keine Leidenschaft. Ohne das Weib gäbe es keine Unzucht, ohne Speisen keine Völlerei, ohne Gold kein Geiz. Also jede leidenschaftliche Bewegung unserer natürlichen Kräfte wird durch das Sinnliche verursacht oder durch den Dämon, der durch dieses die Seele zur Sünde verleitet.

4. = I 132 schol 9 + I 131, 33—36 qu 50.

Die τοίνης vernichtet die Betätigung (im Bösen), die ἐκτ ύψις sogar das bloße Denken an das Böse. Denn erstere vernichtet nur die leidenschaftlichen Handlungen, letztere sogar völlig die schlechten Regungen des Denkens.

5. = I 139 schol 3 d. qu 51.

Die Mitte zwischen Gott und den Menschen bildet das Sinnliche und Geistige. Ueber diese erhebt sich der menschliche Geist und gelangt zu Gott, weil er von den sinnlichen Dingen nicht beim Handeln und von den geistigen nicht beim Betrachten beherrscht wird.

6. = I 139 schol 4 d. qu 51.

Die Schöpfung ist eine Anklägerin der gottlosen Menschen. Denn sie offenbart durch die in ihr befindlichen Begriffe ihren eigenen Schöpfer und erzieht durch die ihr hinsichtlich jeder Art innewohnenden natürlichen Gesetze den Menschen zur Tugend. Die Begriffe werden in der beständigen Dauer der einzelnen Arten erkannt; die Gesetze aber kommen in der Identität der natürlichen Tätigkeit der einzelnen Art zum Vorschein. Wenn wir darauf nicht achten, so erkennen wir nicht den Schöpfer der Dinge und dienen allen widernatürlichen Leidenschaften.

7. = I 136, 27—37 qu 51

Die Hl. Schrift gebietet, daß wir Gott Geschenke darbringen, damit sie die Unendlichkeit der göttlichen Güte darstellen, die von uns die Gaben gleichsam als Geschenke annimmt, als wenn sie nichts zuvor selbst gegeben hat, die uns alles anrechnet, was sie gibt; und die große, unsagbare Güte Gottes gegen uns zeige, der sein Eigentum von uns annimmt, als wäre es ihm von uns dargebracht, und dafür die Schuld anerkennt, als wäre es fremdes (Gut).

8. = I 139 schol 5 (mit Ausnahme des letzten Satzes) d. qu 51.

Der Mensch erkennt die geistigen Begriffe des Sichtbaren und wird belehrt, daß es einen Schöpfer des Sichtbaren gibt, den Gedanken aber, wie er beschaffen ist, läßt er ungeprüft, weil er es nicht ausdenken kann. Denn die sichtbare Schöpfung läßt weise nur erkennen, daß es einen Schöpfer gibt, nicht aber, wie beschaffen er ist.

Qu 52. „Und Ezechias vergalt die Wohltaten, die Gott ihm gewährt, nicht, sondern sein Herz überhob sich in Stolz, und es kam der Zorn über ihn und über Juda und Jerusalem. Und es demütigte sich Ezechias, daß sein Herz sich in Stolz überhob, als auch die Bewohner von Jerusalem. Deswegen kam das Zorngericht des Herrn nicht über sie, solange Ezechias lebte." (2 Chron 32, 25.) Was besagt die Vergeltung und das Folgende? Ezechias hat Gott für die empfangenen Wohltaten nicht angemessen gedankt, sondern er ward stolz. „Und es kam der Zorn über ihn, über Juda und Jerusalem." Kap 9, 10. Der Mühe wert ist es auch zu sehen, warum der Zorn Gottes nicht nur über den stolzen Ezechias kommt, sondern auch über Juda und Jerusalem. Denn, daß letztere auch stolz waren, sagt nicht die Hl. Schrift. Diese Schwierigkeit löst nur die geistige Betrachtung dieser Stelle. Kap 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19. Wenn Ezechias, d. i. der Geist, auf seine Erfolge stolz wird, dann überhebt sich auch Juda und Jerusalem, d. i. die Handlung und die Betrachtung. Und deshalb kommt auch über diese der Zorn. Mit dem Geiste, der beschmutzt wird, werden auch die Handlung und Betrachtung zugleich beschmutzt, als hätten sie den Zorn miterregt. Kap 21, 20, 22, 23.

9. = I 140, 24—141, 2 qu 52.

Der Zorn Gottes ist die schmerzvolle Wahrnehmung derer, die gezüchtigt werden. Eine schmerzvolle Wahrnehmung ist das Herbeirufen der unfreiwilligen Mühen, durch die Gott oft den auf Grund der Tugend und des Wissens aufgeblasenen Geist zur Einschränkung und Demut führt, damit er sich selbst erkenne und seiner eigenen Schwäche sich bewußt werde. Wer diese wahrgenommen hat, legt den törichten Herzensdünkel ab.

10. = I 141, 7—11 qu 52.

Der Zorn des Herrn ist das Versiegen des göttlichen Gnadenstromes. Dieser trifft jeden hohen und stolzen Geist, der sich der von Gott verliehenen Vorzüge rühmt, als wären sie die Frucht eigener Bemühungen.

11. = I 141, 45—46 + I 142, 8—30, qu 52 + I 145 schol 4 d. qu 52.

Jeder weise und philosophische Geist hat sowohl ein Juda als auch ein Jerusalem, d. h. die praktische Philosophie und die beschauliche Einführung in die Geheimnisse. Wenn der gottliebende Geist mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die praktische und theoretische Philosophie jede Macht, die sich der Tugend und dem Wissen widersetzt, und alle bösen Geister völlig niedergerungen hat und nicht Gott, dem Urheber des Sieges, den gebührenden Dank abstattet, sondern stolzen Herzens sich selbst als den Urheber des Erfolges ansieht, dann bricht, weil er die erhaltenen Wohltaten nicht Gott vergolten hat, nicht nur über ihn der Zorn der Verlassenheit herein, sondern auch über Juda und Jerusalem, d. h. über den Habitus des

Handelns und des Betrachtens. Es erheben sich sogleich mit Gottes Zulassung die Leidenschaften der Unehre gegen das Handeln und beflecken das bisher reine Gewissen. Bei der Betrachtung der Dinge aber stellen sich falsche Gedanken ein und verwirren die bisher rechte Meinung des Wissens. Denn wer sich auf das Handeln hin erhebt, verfällt der Unehre der Leidenschaften, und den auf Grund des Wissens Aufgeblasenen läßt das gerechte Gericht hinsichtlich der wahren Betrachtung in Irrtum geraten.

12. = I 142, 31—47 qu 52.

Ein wahrhaft göttliches Ziel und Gesetz wohnt der Vorsehung zufolge in den Dingen, das befiehlt, daß wir, die wir für die Tugenden undankbar erscheinen, durch die Gegensätze zur Dankbarkeit erzogen werden und durch die Wahrnehmung des Gegenteiles die göttliche Macht erkennen, die alles Gute gewährt, damit wir nicht in die Gott entgegengesetzte Gesinnung des Stolzes geraten. die mit Zulassung der Vorsehung wegen ihrer Erfolge unzerstörbare Eitelkeit einlassen und glauben, der Besitz der Tugend und des Wissens sei durch unsere eigene Natur, nicht aber durch die Gnade erworben, und als die befunden werden, die das Gute zum Entstehen des Bösen mißbrauchen; o daß wir doch nicht an der Unkenntnis dieser jener wegen krankten, an welche noch fester geknüpft die göttliche Erkenntnis in uns unerschüttert bleiben soll.

13. = I 146 schol 5 d. qu 52.

Wir wissen, daß ein göttliches Gesetz den Dingen innewohnt, nämlich die Vorsehung, die alles erhält und einem gerechten Gericht zufolge durch den Mangel an Gütern zur dankbaren Gesinnung diejenigen erzieht, die infolge des Ueberflusses an Gütern dem Spender gegenüber undankbar erscheinen, und sie durch das Gegenteil zur Erkenntnis dessen führt, der alles Gute gewährt. Denn wenn die Einbildung auf die Tugend ungestraft bleibt, entsteht die Krankheit des Stolzes, die eine Gott feindliche Gesinnung im Gefolge hat.

14. = I 143, 1—8 qu 52.

Wer da wähnt, das Ende der Tugend erreicht zu haben, verlangt nicht mehr nach der Quelle und Ursache des Guten, er beschränkt sich allein die Macht des Verlangens und verliert das Ziel seines Heiles, nämlich Gott. Wer jedoch den eigenen natürlichen Mangel am Guten bemerkt, eilt unablässig zu dem, der den Mangel ergänzen kann.

15. = I 146 schol 6 d. qu 52.

Wer die unendliche Fülle der Tugend erkennt, strebt unablässig nach ihr, damit er des Anfangs und des Endes der Tugend, d. i. Gottes, nicht verlustig gehe, indem er die Bewegung des Verlangens rings um sich beschränkt, und nicht törichterweise glaube, er habe die Vollkommenheit erlangt, nachdem er das wirklich Seiende verloren hat, dem jede Bewegung des Eifrigen zustrebt.

16. = I 143, 9—23 qu 52.

Ueber den stolzen Geist kommt gerechterweise der Zorn, d. i. die Verlassenheit, wie gesagt wird, nämlich die Zulassung, daß er beim Handeln und Betrachten von den Dämonen belästigt werde, damit er seine eigene natürliche Schwäche wahrnehme, die göttliche Macht und Gnade, die ihn beschützt und alle Güter gewährt, erkenne, sich verdemütige und den fremden, unnatürlichen Stolz ablege, damit nicht ein anderer Zorn über ihn hereinbricht, der ihn durch den Verlust der geschenkten Güter erniedrigt und ihn den erkennen läßt, der das Gute ihm gewährt.

17. = I 143, 30—42 qu 52.

Wer nicht durch die erste Art des Zornes, nämlich durch die Verlassenheit, zur Demut gelangt, indem er ihn für den Lehrer der guten Erkenntnis hält, empfängt den anderen, über ihn gewiß hereinbrechenden Zorn, der ihm die Wirksamkeit der Gnaden benimmt und ihn der Macht beraubt, die ihn beschützt hat. Denn in bezug auf das undankbare Israel sagt Gott: „Wegnehmen werde ich seinen Zaun, daß er verwüstet werde, niederreißen seine Mauer, daß er zertreten werde. Und ich will ihn wüste machen, nicht soll er beschnitten und nicht umgegraben werden und Dornen sollen ihn überwuchern und den Wolken werde ich gebieten, daß sie keinen Regen auf ihn fallen lassen." (Is 5, 5—6.)

18. = I 146 schol 7 d. qu 52.

Der abschüssige Weg zur Gottlosigkeit ist die Unempfindlichkeit in bezug auf den Verlust der Tugenden. Denn wer sich wegen der fleischlichen Wollüste gewöhnt hat, Gott nicht zu gehorchen, und ihn zur gegebenen Zeit verleugnet, zieht Gott das Leben des Fleisches vor, dessen Gelüste selbst er für höher schätzt als die göttlichen Ratschlüsse.

19. = I 144, 10—17 qu 52 + I 146 schol 8 d. qu 52.

Wenn wir erkannt haben, daß der Geist irgendwie gelitten hat, so werden wir glauben, daß mit einem solchen Geiste auch das Vermögen zu handeln und zu betrachten, ihren natürlichen Begriffen zufolge, gelitten habe. Denn es ist nicht möglich, daß die Substanz leide, ohne daß das auf ihr Beruhende auch leide. Als Substanz bezeichne ich den Geist, der Tugend und Wissen aufzunehmen vermag, als das auf ihr Beruhende aber das Handeln und Betrachten, die in bezug auf den Geist Akzidenzien sind. Deshalb leidet in jeder Weise mit dem Leidenden das, was die so beschaffene Bewegung zum Ausgangspunkt der eigenen Veränderung hat.

20. = I 144, 47—I 145, 14 qu 52.

Wenn jeder gottliebende und tugendsame Mensch, der wie Ezechias weise gegen die Macht der Dämonen ausgerüstet ist, beim Angriff dieser bösen Geister, die unsichtbar im Geiste mit ihm ringen, auf sein Gebet einen Engel von Gott gesandt erhält, d. i. ein noch größeres Wort der Weisheit, die Phalanx des Teufels gänzlich vernichtet, den rettenden Sieg nicht Gott als dem Urheber, sondern sich selbst zuschreibt, ein solcher vergilt Gott nicht das, was er von ihm empfangen hat, da er nicht mit der Größe der Rettung auch die Fülle des Dankes ausgleicht und nicht die eigene Gesinnung nach der Wohltat seines Erretters abmißt.

21. = I 144, 42—46 qu 52 + I 146 schol 10 d. qu 52.

Lasset uns den Geist mit göttlichen Gedanken erleuchten; den Körper aber mit den Arten der geistig erfaßten, noch göttlicheren Ideen ausschmücken, indem wir ihn durch Ablegen der Leidenschaften zu einer vernünftigen Werkstätte der Tugend gestalten. Denn solange die angeborenen, körperlichen Leidenschaften der Vernunft unterstehen, tragen sie keinen Schuldcharakter, bewegen sie sich aber ohne diese, so werden sie zur Schuld. Es sollen also diejenigen Leidenschaften abgelegt werden, deren Streben von Natur eingepflanzt ist, deren Gebrauch aber zumeist unnatürlich ist, weil er nicht von der Vernunft geleitet wird.

22. = I 145, 16—31 qu 52.

Ueber einen jeden, der sein eigenes Herz erhebt und hinsichtlich der empfangenen Gnaden stolz denkt, als hätte er sie nicht empfangen, kommt mit Recht

der Zorn, indem Gott zuläßt, daß der Teufel ihn angreife, die Arten der Tugend in bezug auf das Handeln erschüttere und die lichten Begriffe des Wissens in bezug auf das Betrachten verdunkle, damit er so seine eigene Schwäche und die einzige Macht, welche die Leidenschaften in ihm bekämpft, erkenne, voll Reue den Dünkel ablege, Gott versöhne und den Zorn abwende, der die Unbußfertigen trifft, die Gnade nimmt, welche die Seele behütet, und den undankbaren Geist einsam läßt.

23. = I 146 schol 11 d. qu 52.

Ein heilsamer Zorn ist die Zulassung Gottes, daß der stolze Geist von den Dämonen durch die Leidenschaften bekämpft wird, damit er, der sich auf die Tugenden groß tut, schimpflich leidend erkenne, wer ihr Spender ist, oder damit er von dem fremden Gut entblößt werde, was er so zu besitzen glaubte, als hätte er es nicht empfangen.

24. = I 148, 25—29 + I 150 schol 6 d. qu 53.

Selig ist jener Geist, der allen Dingen lobenswert abstirbt, den sinnlichen durch Aufgabe der sinnlichen Betätigung und den geistigen durch Aufhören der geistigen Bewegung. Es ist zu erwähnen, daß er den Verzicht des Willens auf alle Dinge einen lobenswerten Tod des Geistes nennt, demzufolge er das göttliche Leben durch die Gnade aufnehmen kann, indem er an Stelle der Dinge ihren Urheber in einer Weise empfängt, die niemand ergründen kann.

Qu 54. In dem ersten Buche Esdras ist über Zorobabel geschrieben: „Und als der Jüngling hinausgeschritten war, erhob er sein Antlitz zum Himmel gegenüber von Jerusalem, segnete den König des Himmels, indem er sprach: Von dir ist der Sieg, von dir ist die Weisheit und dir ist der Ruhm, ich bin dein Diener. Ja, gepriesen seist du, der du mir die Weisheit gegeben hast, ich bekenne dich, Herr der Väter." Was besagt dies: Er erhob sein Antlitz zum Himmel gegenüber von Jerusalem und das Folgende? (3 Esr 4, 59—60.)

Der Name Zorobabel weist verschiedene Bedeutungen auf: „Samen der Vermischung", „Ursprung der Vermischung", „Aufgang der Zerstreuung", „die Ruhe selbst". Zorobabel ist der philosophische Geist, der erstens durch die Reue in der Vermischung der Gefangenschaft der Leidenschaften rechtmäßig erzeugt ist. Er ist zweitens der Aufgang der Vermischung, indem er die Schande der vermischten Leidenschaften offenbarte. Er ist drittens der Aufgang in der Vermischung, indem er durch das Wissen Erleuchtung gewährt in der Vermischung der Tätigkeit der Sinne mit dem Sinnlichen und sie nicht ohne Vernunft das Sinnliche erfassen läßt. Viertens ist er der Aufgang der Zerstreuung, indem er den Seelenkräften, die rings um das Sinnliche verstreut sind, den Aufgang der Werke der Gerechtigkeit gibt, auf dem das mit der Vernunft verknüpfte Handeln beruht, das nicht der weisen Betrachtung entbehrt, welche die verstreuten Kräfte zu dem Geistigen zurückführt. Er ist fünftens die Ruhe selbst, indem er den Frieden bewirkt. Kap 25, 26, 27, 28. Wenn er Gott den Herrn der Väter nennt, so will er damit folgendes sagen: Kap 29. Zorobabel ist einer von den Jünglingen, die dem Könige Dareios dienten, d. i. dem natürlichen Gesetze. Der dritte von den Jünglingen in der Umgebung des Königs ist der Geist, der die Tugend und das Wissen schützt. Kap 30, 31, 32. So müssen diese Probleme der Quaestio gelöst werden; wenn aber jemand noch tiefer in das Geschriebene eindringen kann, so gibt es darum keinen Neid. Denn die Gnade des Hl. Geistes besitzt jeder in verschiedenem Maße. Kap 34, 35. Auch eine mystische Auslegung ist angängig. Zorobabel ist Jesus Christus. Dieser ist der gerechte Aufgang unserer Zerstreuung infolge der Sünde. Von ihm sagt der Hl. Geist: „Er ist die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung ist unter seinen Flügeln." (Mal 4, 2.) Flügel der Sonne der Gerechtigkeit sind die beiden Testamente. Oder Flügel sind auch die Vorsehung und das Gericht. Kap 36. Dieser ist es, der durch die Weisheit den König Dareios, d. i. das Naturgesetz, überredet, denn es wäre ein Frevel, hier an dieser Stelle unter Dareios den Teufel verstehen zu wollen, der da glaubt, es sei nichts stärker und der Natur zum Heile dienlicher als der Glaube

und das gute Gewissen. Denn der Glaube hat das Wort der Wahrheit. Kap 37. Zorobabel hat in der Hand einen Stein von Zinn, der mit den sieben Augen des Herrn geschmückt ist, die auf die Erde schauen. Diese sieben Augen sind die sieben Gaben des Hl. Geistes. Kap 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 43, 46.

25. = I 151, 18—28 qu 54.

Selig, wer die Fähigkeit zu handeln mit dem natürlichen Guten und die zu betrachten mit der natürlichen Wahrheit verknüpft. Denn jede Handlung pflegt um des Guten willen gesetzt zu werden, und jede Betrachtung sucht das Wissen allein der Wahrheit wegen. Wenn aber diese erreicht sind, dann wird es überhaupt nichts mehr geben, was die Seelenfähigkeit zu handeln oder die zu betrachten durch unbekannte Anschauungsgegenstände reizt; wenn sie alles überwunden hat, was da ist und erkannt wird, dringt sie in Gott selbst ein, der einzig gut und wahr ist und über jedes Sein und Erkennen steht.

26. = I 161 schol 2 d. qu 54.

Man sagt, das Ende der praktischen Tugend ist das Gute, dieses ist eine Ergänzung der göttlichen Tätigkeit, zu welcher die Denkfähigkeit der Seele führt, die den Mut und die Begierde naturgemäß gebraucht, in der auch die Schönheit der Aehnlichkeit hervorleuchtet. Das Ziel der betrachtenden Philosophie ist, sagt man, die Wahrheit, welche das einfache Wissen alles dessen ist, was ungeteilt rings um Gott existiert, zu dem der reine Geist gelangt, der das sinnliche Urteil in sich ausgelöscht hat. In diesem Wissen zeigt sich die unversehrte Würde des göttlichen Abbildes.

27. = 161 schol 6 + schol 4 d. qu 54.

Niemand vermag Gott wahrhaft zu preisen, der nicht den Leib durch di Tugenden geheiligt und die Seele durch das Wissen erleuchtet hat. Denn die tugendsame Gesinnung ist das Antlitz des betrachtenden Geistes, das wie zum Himmel sich zur Höhe des wahren Wissens erhebt.

28. = I 152, 17—33 qu 54.

Selig, wer in Wahrheit weiß, daß Gott in uns wie in Werkzeugen alles Handeln und Betrachten, Tugend und Wissen, Sieg und Weisheit, Güte und Wahrheit bewirkt, wobei wir weiter nichts beitragen als die Gesinnung, die das Gute will, die Zorobabel hatte, der nach dem Gesagten also zu Gott spricht: „Gepriesen seist du, der du mir die Weisheit gegeben hast, ich bekenne dich, Herr der Väter; von dir ist der Sieg, von dir die Weisheit und dir der Ruhm, und ich bin dein Diener.“ (3 Esr 4, 59—60.) Wie ein dankbarer Diener gibt er Gott alles zurück, der ihm alles gegeben hat. Ihm, von dem er die Weisheit empfangen, schreibt er wie einem Herrn der Väter die Kraft der gewährten Güter zu, nämlich die Vereinigung des Sieges und der Weisheit, der Tugend und des Wissens, des Handelns und Betrachtens, der Güte und der Wahrheit. Diese untereinander verbunden strahlen den einen Ruhm und Glanz Gottes aus.

29. = I 152, 35—42 qu 54.

Alle Erfolge der Heiligen sind in Wahrheit Gnaden Gottes; denn niemand besitzt etwas Gutes als nur das, was ihm gegeben und von Gott dem Herrn gleichsam nach Maßgabe der Dankbarkeit und Liebe des Empfängers zugemessen worden ist. Nur jenes allein besitzt er, was er dem Herrn, der es schenkt, zur Verfügung stellt.

30. = I 154, 8—27 qu 54.

Der Geist, der die Tugend und das Wissen schützt und die Seele von der bösen Knechtschaft der Leidenschaften befreien will, spricht: „Kraft haben die Frauen und

es siegt die Wahrheit." (3 Esr 4, 34, 41.) Als Frauen bezeichnet er die vergöttlichenden Tugenden, aus denen die Liebe hervorgeht, welche die Menschen mit Gott und untereinander eint, die Seele von allen vergänglichen Dingen und den übernatürlichen, geistigen Substanzen losschält, durch eine gewisse Mischung der Liebe mit Gott selbst verbindet, soweit es der menschlichen Natur möglich ist, und das unbefleckte und göttliche Zusammenleben bewirkt. Wahrheit nennt er den Anfang, die Herrschaft, die Macht, den Ruhm, die einzige Ursache der Dinge, aus der und deretwegen alles entsteht, von der und durch die alles zusammengehalten wird, damit es existiere, und für die die Gottliebenden jeden Eifer und jedes Streben haben.

31. = I 154, 28—39 qu 54.

Durch die Frauen hat er das Ende der Tugenden, nämlich die Liebe, angedeutet; welche die dauernde Lust und unteilbare Einheit des Verlangens derer ist, die am natürlichen Guten Anteil haben. Durch die Wahrheit zeigte er das Ziel aller Wissenschaften und alles dessen, was erkannt wird, an, zu dem gleichsam wie zum Anfang und Ende aller Dinge die natürlichen Bewegungen auf eine gewisse allgemeine Weise hingelenkt werden. Denn die Wahrheit, der Anfang und die Ursache der Dinge, besiegt von Natur alles und lenkt die Bewegung des Gewordenen auf sich selbst.

32. = I 162 schol 12 b. qu 54.

Durch Beraubung des Vielerlei gemäß der Vortrefflichkeit erscheint die Wahrheit gleichsam als eine Einheit und Einzigkeit, welche die Erkenntnisfähigkeiten alles dessen, was denken oder gedacht werden kann, verbirgt, weil sie infolge ihrer überwesentlichen Existenz das Erkennende und Erkannte überragt, und, indem sie durch ihre unbegrenzte Macht die Extreme der Dinge in bezug auf Anfang und Ende begrenzt, lenkt sie jede Bewegung aller Dinge auf sich. Den einen gewährt sie die klare Erkenntnis der Gnade, deren sie beraubt sind, den anderen läßt sie durch eine geheimnisvolle Wahrnehmung infolge Teilnahme die Güte offen erkennen, nach der sie Verlangen trugen.

Qu 59. „Ueber dieses Heil suchten und forschten die Propheten, welche von der euch bestimmten Gnade geweissagt haben, forschend, auf welche Zeit und Umstände der Geist Christi in ihnen hindeute, indem er die Christus bestimmten Leiden und die darauffolgende Herrlichkeit vorherverkündete." (1 Petr 1, 10—11.) Wenn die heiligen Propheten das, was sie vom Hl. Geiste vernommen haben, uns schriftlich zum Suchen und Erforschen hinterlassen haben, wie und welche Untersuchung und Erforschung könnten sie, die vom Hl. Geist selbst es vernommen und das ihnen Offenbarte niedergeschrieben haben, suchen oder forschen? Kap 18. Denn es ist nicht recht zu sagen, daß die Gnade an sich allein die Kenntnis der Geheimnisse den Heiligen vermittele, ohne die Fähigkeiten zu gebrauchen, die von Natur das Wissen aufzunehmen vermögen. Kap 12. „Einem jeden wird die Offenbarung des Geistes zum Nutzen gegeben. Dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit verliehen, dem andern aber die Rede der Wissenschaft nach demselben Geiste, einem anderen Glaube in demselben Geiste, einem anderen Gnadengabe zu Heilungen in dem einen Geiste usw. Alles aber bewirkt ein und derselbe Geist, einem jeden zuteilend, wie er will." ! (1 Kor 12, 7—11.) Er will nämlich einem jeden das Nützliche zuteilen, um das leidenschaftslose Verlangen derer zu erfüllen, die das Göttliche suchen. Kap 15, 14, 13, 33. Die Gnade des Hl. Geistes vernichtet nicht die natürliche Fähigkeit, sondern macht die durch den Gebrauch der unnatürlichen Arten unwirksam gewordene Fähigkeit durch die Anwendung der natürlichen Arten wieder wirksam und führt sie dahin, daß sie das Göttliche erfaßt. Kap 16. Ohne die Gnade des Hl. Geistes schauten die Heiligen nichts Geistiges, weil der menschliche Geist ohne das göttliche Licht das Göttliche und Geistige nicht erfassen kann. Kap 17, 19 Diese Tätigkeit Gottes aber, die er bei der Vergöttlichung entfaltet,

kann niemand erfassen. Kap 20. Heil der Seelen nennt m. E. der hl. Petrus die Teilnahme an dem Uebernatürlichen, gleichsam das Ziel des Glaubens. Kap 21. Zuerst lehrt er sie, die Tötung des Willens durch die Sünde oder die der Sünde durch den Willen und das Wiederaufleben des Willens durch die Tugend oder das der Tugend durch den Willen zu suchen. Kap 22, 23, 24. Die Heiligen erforschen die Unverderbtheit der Natur und die künftige Vergöttlichung, der sie entgegeneilen, damit sie Miterben Christi werden. Kap 25. Nach einer anderen Auslegung bewegt sich das Suchen (ἡ ζήτησις oder ἡ ἐκζήτησις) rings um den Geist, das Forschen aber (ἡ ἐρεύνησις oder ἡ ἐξερεύνησις rings um den Verstand Kap 26, 27, 28.

33. = I 208 schol 3 d. qu 59.

Der Geist ist das Werkzeug der Weisheit, der Verstand das des Wissens; die volle Ueberzeugung hinsichtlich beider das des Glaubens, der durch diese beiden existiert; die natürliche Menschenliebe das der Gabe der Heilungen. Denn jede göttliche Gabe besitzt in uns gleichsam wie eine Fähigkeit oder einen Habitus oder eine Gesinnung ein geeignetes und gewandtes Werkzeug, das sie aufzunehmen vermag. Wer z. B. den Geist von jedem sinnlichen Gedanken an sinnliche Dinge säubert, erlangt die Weisheit; wer den Verstand zum Herrn über die angeborenen Leidenschaften, d. i. über den Mut und die Begierde, bestellt, erhält das Wissen. Wer die unerschütterliche Gewißheit des Geistes und des Verstandes in betreff des Göttlichen besitzt, gewinnt den alles vermögenden Glauben. Und wer nach vollkommener Aufgabe der Selbstliebe die natürliche Menschenliebe erlangt hat, erhält die Gabe der Heilungen.

34. = I 155, 36—43 qu 54.

Ein jeder von uns besitzt nach Maßgabe des Glaubens, der in ihm ist, die sichtbare Tätigkeit des Hl. Geistes. Daher verschafft sich ein jeder selbst die Gnade und soll nicht, wenn er vernünftig ist, den anderen beneiden, weil er durch die Gnaden in Ansehen steht, da sich in ihm selbst die Disposition findet, welche die göttlichen Gaben aufzunehmen vermag.

35. = I 162 schol 14 d. qu 54.

Ursache der Verteilung der göttlichen Güter ist das Maß des Glaubens eines jeden einzelnen. Denn so wie wir glauben, haben wir auch die Zunahme der Bereitwilligkeit zu handeln. Wer nun handelt, offenbart nach der Art des Handelns das Maß seines Glaubens und empfängt das Maß der Gnade seinem Glauben entsprechend. Wer nicht handelt, zeigt durch die Art seiner Untätigkeit das Maß seines Unglaubens und geht je nach seinem Unglauben der Gnade verlustig. Schlecht handelt also der Neidische, der den Glücklichen Böses nachredet, denn die Wahl zu glauben und zu handeln und die nach dem Maß des Glaubens kommende Gnade zu empfangen, liegt bei ihm selbst und nicht beim anderen.

36. = I 163 schol 19 + I 156, 41—45 qu 54.

Wer das Gute liebt, eilt gemäß der Vorsehung durch die Worte der Weisheit freiwillig zu der Gnade der Vergöttlichung. Wer es jedoch nicht liebt, wird dem gerechten Gerichte zufolge durch die Arten der Züchtigung unfreiwillig vom Bösen abgebracht. Der eine, der Gott liebt, wird durch die Vorsehung vergöttlicht, der andere hingegen, der den Stoff liebt, wird durch das Gericht vor der Verdammung bewahrt. Denn der gute Gott sorgt durch die Worte der Weisheit für die, welche guten Willens sind, durch die Arten der Züchtigung aber heilt er die, welche nur mühsam zur Tugend zu bewegen sind.

37. = I 163 schol 21 d. qu 54.

Der Glaube ist die zusammenhaltende und erhaltende Wahrheit, die keine Lüge enthält. Das gute Gewissen aber, das keine Gesetzesübertretung hat, ruft die Macht der Liebe hervor.

38. = I 158, 30—34 + I 163 schol 25 d. qu 54.

„Und es ruhen über ihn sieben Geister: der Geist der Weisheit, der Geist der Einsicht, der Geist des Wissens, der Geist der Klugheit, der Geist des Rates, der Geist der Stärke und der Geist der Furcht des Herrn (Js 11, 2—3). Diesen geistigen Gaben ist folgendes eigen: Die Furcht hält vom Bösen ab; die Stärke schafft das Gute; der Rat scheidet die Gegensätze; die Klugheit weiß genau das Geziemende; das Wissen erfaßt die göttlichen Ideen in den Tugenden durch die Tat; die Einsicht weckt die Zuneigung der Seele zu dem Erkannten; die Weisheit ruft die unfaßbare Vereinigung mit Gott hervor, derzufolge den Würdigen das Verlangen zum Genießen wird, das durch Teilnahme den Teilnehmenden zu Gott und zum Erklärer der göttlichen Seligkeit macht durch die nie versiegende Darbietung und Erzählung der göttlichen Geheimnisse ohne jeden Hochmut denen gegenüber, die es bedürfen.

39. = I 158, 35 — I 159, 12 qu 54.

Der Geist der Furcht Gottes zeigt sich darin, daß wir uns der bösen Werke enthalten; der Geist der Stärke ist der bereitwillige Eifer und das Streben, die Gebote durch die Tat zu befolgen. Der Geist des Rates ist der Habitus der Unterscheidung, demzufolge wir vernunftgemäß die göttlichen Gebote befolgen und das Schlechtere vom Besseren scheiden. Der Geist der Klugheit ist das sichere Kennen der Arten des Handelns, um Tugenden zu setzen, demzufolge wir beim Handeln niemals vom rechten Urteil der Vernunft abweichen; der Geist der Wissenschaft ist das Erfassen der Gebote und der in ihnen befindlichen Begriffe, auf denen sich die Arten der Tugenden aufbauen. Der Geist der Einsicht ist die Zustimmung zu den Arten und Begriffen der Tugenden oder besser gesagt die Umwandlung, derzufolge die natürlichen Kräfte mit den Arten und Begriffen der Gesetze vermischt werden. Geist der Weisheit ist die Vereinigung der geistigeren Begriffe in den Geboten mit ihrem Urheber, derzufolge wir, soweit es den Menschen erlaubt ist, die in Gott befindlichen Begriffe der Dinge erkennen und die in dem Weltall verborgene Wahrheit gleichsam wie aus einer sprudelnden Quelle des Herzens anderen Menschen darbieten.

40. = I 159, 12—28 qu 54.

Von dem, was von Gott aus am entferntesten, uns aber am nächsten liegt, gelangen wir ordnungsgemäß zu dem, was das Erste und von uns entfernt ist, Gott aber zunächst liegt. Denn sobald wir aus Furcht vom Bösen ablassen, gelangen wir zur Setzung von Tugenden durch die Stärke; von der Setzung der Tugenden zu der Unterscheidung des Rates, von der Unterscheidung zu dem Habitus der Tugend, nämlich zur Klugheit, von dem Habitus der Tugenden zu der Wissenschaft der in ihnen befindlichen Tugenden, von diesem zu dem Habitus, der in die erkannten Begriffe der Tugenden umzuändern vermag, d. i. die Einsicht, von dieser schließlich zu der einfachen klaren Betrachtung der Wahrheit im Weltall, von der wir ausgehen und viele und verschiedene und fromme Worte über die Wahrheit wiedergeben, die aus der weisen Betrachtung der geistigen und sinnlichen Dinge fließen.

41. = I 163 schol 26 d. qu 54.

Das uns beim Handeln zunächstliegende Gut, die Furcht, zählt die Hl. Schrift als letztes, gleichsam als Anfang der Weisheit auf, von der aus wir uns bewegen

und zu dem Ende der Weisheit, zu der Einsicht, emporsteigen. Haben wir diese erlangt, dann sind wir Gott nahe, da wir die Weisheit haben, welche die Vereinigung mit ihm vermittelt. Niemand kann nämlich die Weisheit erlangen, der nicht zuvor vermittelst der Furcht und der übrigen, dazwischen liegenden Gnaden die Unreinigkeit der Unwissenheit und den Staub der Lasterhaftigkeit aus sich entfernt hat. Deshalb führt die Ordnung der Hl. Schrift Gott die Weisheit, uns aber die Furcht als zunächstliegend an, damit wir das Gesetz der Ordnung lernen.

42. = I 159, 29—41 qu 54.

Durch diese Augen des Glaubens, nämlich durch die Erleuchtungen, steigen wir empor und werden wir zu der göttlichen Einheit der Weisheit, zu der Verteilung der Gnaden, die unseretwegen geschah, und zu dem Urheber der Gnaden geführt, wenn wir in den Tugenden teilweise Fortschritte machen und mit Gottes Hilfe nichts von dem Besagten unterlassen, damit wir nicht, während wir ein wenig vernachlässigen, unseren Glauben zu einem blinden und augenlosen machen, dem die Erleuchtungen des Hl. Geistes durch die Werke fehlen, und wir dafür ewig gestraft werden, die wir, soviel an uns liegt, die göttlichen Augen des Glaubens in uns geblendet haben.

43. = I 159, 42—45 qu 54 + I 164 schol 29 d. qu 54.

Wer in sich durch das Nichtbefolgen der Gebote die so beschaffenen Augen des Glaubens ausgräbt, ist überhaupt verworfen, da er nicht mehr Gott besitzt, der auf ihn blickt. Denn wenn die Hl. Schrift die Wirkungen des Hl. Geistes Augen des Herrn nennt, so besitzt der, welcher diese durch Befolgen der Gebote nicht öffnet, nicht Gott, der auf ihn blickt. Durch andere Augen aber läßt Gott billigerweise die Irdischen nicht schauen, da unsere Erleuchtung durch die Tugend ein Strahl des göttlichen Antlitzes ist.

44. = I 163 schol 27 d. qu 54.

Die Weisheit ist eine Einheit, die in den verschiedenen Tugenden, die aus ihr entspringen, ungeteilt geschaut und in ihren Betätigungen einheitlich erkannt wird. Als einfache Einheit erweist sie sich auch dadurch, daß die aus ihr entspringenden Tugenden zu ihr zurückführen, wenn wir, derentwegen sie durch Erzeugung jeder einzelnen Tugend voranschreitet, durch jede Tugend immer höher steigend mit ihr vereint werden.

45. = I 164 schol 28 d. qu 54.

Den Glauben hat der blind, der die göttlichen Glaubensvorschriften nicht erfüllt. Denn wenn die göttlichen Gesetze ein Licht sind, dann ist ohne göttliches Licht der, der sie nicht befolgt. Und er trägt den entblößten, nicht aber den wahren göttlichen Namen.

46. = I 164 schol 31 d. qu 54.

Kein Sünder kann die Schwäche des Fleisches als Grund seiner Sünde vorschützen, denn die Vereinigung mit dem göttlichen Logos hat die ganze Natur durch die Lösung des Fluches völlig erneuert und uns den Vorwand genommen, daß der Wille zu den Leidenschaften neigt. Der göttliche Logos ist stets durch die Gnade mit denen zusammen, die an ihn glauben, und tilgt das im Fleisch befindliche Gesetz der Sünde.

47. = I 179 schol 5 d. qu 55.

Wer die unvernünftigen Begierden oder Bewegungen der unnatürlichen Leidenschaften durch den Glauben und die Liebe zu Gott besiegt, tritt aus dem natürlichen

Gesetz heraus, begibt sich völlig zu dem Lande des Geistigen und führt das von Natur Stammverwandte und, was ihm sich zugesellt, mit sich aus der fremden Knechtschaft.

48. = I 179 schol 4 d. qu 55.

Wenn das Wissen beim Handeln nicht durch die göttliche Furcht gezügelt wird, erweckt es Stolz und überredet den Hoffärtigen mit dem, was er geschenkt bekommen, zu prahlen, als wäre es sein Eigentum, indem er die Bedeutung des Wortes zu seinem eigenen Lobe auslegt. Das Handeln hingegen, das mit der göttlichen Liebe zugleich wächst und sich kein größeres Kennen anmaßt als das zum Handeln unbedingt notwendige, macht den Handelnden bescheiden und demütigt ihn durch die Ideen, die seine eigene Fähigkeit übersteigen.

49. = I 179 schol 7 d. qu 55.

Der leidenschaftslose Tugendhabitus und das Wissen, das keinen Gedanken des Irrtums hat, das es bekämpft, ist ein himmlischer Wohnsitz.

50. = I 180 schol 13 (mit Ausnahme des letzten Satzes) d. qu 55.

Wie die 10 000 (*μύριας*) das Ende der bewegten Eins (*μονάς*) ist und die Eins der Anfang der nicht bewegten 10 000, denn die Unbeweglichkeit ist der Anfang jeden Endes und die Ergänzung der Bewegung ist das Ende jeden Anfanges, so ist auch der Glaube der natürliche Anfang der Tugenden und hat die Ergänzung des Guten durch sie zum Ende, und das natürliche Gute, gleichsam das Ende der Tugenden, das den Glauben zum Anfange hat, sammelt sich im Innern zu ihm selbst. Denn der Glaube ist das eingepflanzte Gut und das Gut ist der werktätige Glaube. Von Natur aus getreu und gut ist Gott, das eine gleichsam als erstes Gut, das andere gleichsam als letztes Begehrenswertes. Beide sind völlig identisch und durch nichts von einander getrennt außer durch den Begriff des Denkens wegen der Bewegung dessen, was von ihm ausgeht und zu ihm auch wieder zurückkehrt. Die 10 000 ist das Sinnbild des letzten Erstrebenswerten und begrenzt das vollkommene Verlangen dessen, was sich zu ihm bewegt. Und die Eins ist das Symbol des ersten Gutes und bildet die vollkommene Basis für das, was von ihm aus sich bewegt.

51. = I 169, 44— I 170, 19 qu 55.

Die erste Leidenschaftslosigkeit besteht darin, daß wir vom Bösen durch die Tat völlig absehen, und wird bei den Anfängern beobachtet; die zweite darin, daß wir alle Gedanken, durch die wir dem Bösen zustimmen, vertreiben, und findet sich in denen, welche die Tugend vernunftgemäß pflegen; die dritte darin, daß die Begierde hinsichtlich der Leidenschaften völlig unbeweglich ist, und tritt in denen auf, welche vermittelst der Formen die Begriffe der sichtbaren Dinge schauen; die vierte darin, daß der Verstand auch von der bloßen Vorstellung gereinigt ist, und zeigt sich in denen, welche ihren Verstand durch Wissen und Betrachtung zu einem Spiegel Gottes gestalten. Wer sich von der Tätigkeit der Leidenschaften reinigt, von der Zustimmung zu ihnen frei wird, davon abläßt, durch die Begierde sich zu ihnen zu bewegen, und den Geist von dem bloßen Gedanken an sie reinigt, der besitzt diese vier Generalleidenschaftslosigkeiten und kommt aus dem Stoff und dem Stofflichen heraus und gelangt zu der dem Denken eigenen göttlichen, friedlichen Ruhe des Geistigen.

52. = I 181 schol 21, 22, 23, 24 d. qu 55.

Er zeichnet als Leidenschaftslosigkeit das unverletzte Streben des Leibes gegen die Sünde durch die Tat; als zweite (Leidenschaftslosigkeit) die völlige Entfernung der begehrlichen Gedanken aus der Seele, wodurch die Bewegung der Leidenschaften nach Art der ersten Leidenschaftslosigkeit ertötet wird, weil sie nicht die begehr-

lichen Gedanken hat, die sie zur Tat anfeuern; als die dritte (Leidenschaftslosigkeit) die völlige Bewegungslosigkeit der Begierde nach den Leidenschaften, wodurch auch die zweite (Leidenschaftslosigkeit) ersteht, die in der Reinheit der Gedanken besteht; als vierte (Leidenschaftslosigkeit) das völlige Aufgeben des Denkens an alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge, woher auch die dritte Leidenschaftslosigkeit ihren Ursprung hat, da sie der Vorstellungen sinnlicher Dinge entbehrt, durch welche ihr die Bilder der Leidenschaften eingeprägt werden.

53. = I 172, 11—23 qu 55.

Wer immer handelt, dem dienen wie Sklaven und Sklavinnen die Vernunft und das Denken, indem sie die tugendhaften Arten des Handelns ausfindig machen und schaffen und fast ihre ganze Kraft gegen die dem Handeln feindlich gesinnten bösen Geister aufbieten. Haben Vernunft und Denken die praktische Philosophie, welche die Zahl der sechs Jahre andeutet, erfüllt (denn die Zahl 6 bezeichnet die praktische Philosophie), so werden sie als Freie zu der geistigen entlassen, d. h. sie steigen zu der Betrachtung der verwandten Begriffe in den Dingen empor.

54. = I 172, 29—45 qu 55.

Ein fremder Sklave und eine fremde Sklavin sind der Mut und die Begierde, welche der beschauliche Geist für immer unter das Joch der Vernunft spannt, um den Tugenden durch Tapferkeit und Besonnenheit Dienste zu leisten. Und er gibt ihnen nicht eher die Entlassung zur Freiheit, als bis das Naturgesetz vollkommen von dem Gesetze des Geistes absorbiert ist, gleichsam wie der Tod des elenden Fleisches von dem ewigen Leben, und das ganze Bild des ewigens Reiches klar leuchte, welches die ganze Gestalt des Urbildes durch Nachahmung enthält. Hat der beschauliche Geist diese erlangt, dann befreit er den Mut und die Begierde, indem er letztere in das unverderbte Wohlgefallen an der göttlichen Liebe, ersteren aber in einen geistigen Zorn (Sieden), in eine feurige stetige Bewegung und in eine mäßige Begeisterung übergehen läßt.

55.[1]) Ein Abbild des ewigen Königreiches ist die Unveränderlichkeit des Geistes gegenüber dem wahren Wissen und die Unverderblichkeit des Sinnes gegenüber der Tugend; denn Seele und Leib sind untereinander allein durch das göttliche Gesetz des Geistes verknüpft gemäß der geistigen Umwandlung des Sinnes in den Geist, der zufolge sie die stets bewegte, belebende und alles durchdringende Tätigkeit der Vernunft, in der jede Unähnlichkeit mit Gott ähnlich fehlt, besitzen.

56. = 182 schol 33 d. qu 55.

Die Lust ist eine wirksame Begierde, wenn ein gegenwärtiges ersehntes Gut ihrer Bestimmung entspricht; die Begierde ist aber eine unwirksame Lust, wenn ein künftiges Gut ihrer Bestimmung entspricht. Der Mut ist ein Streben der Begeisterung und die Begeisterung ein wirksamer Mut. Wer diese Fähigkeiten der Vernunft unterordnet, findet die Begierde, die in Lust übergeht gemäß der unbefleckten Verbindung der Seele mit Gott durch die Gnade, ferner den Mut, der in einen unversehrten Eifer, welcher die Lust an Göttlichem bewacht, und in eine mäßige Begeisterung übergeht, welche die bezaubernde Fähigkeit des seelischen Verlangens nach dem Göttlichen die Dinge vollkommen verlassen läßt. Solange die Welt in uns lebt und die Anhänglichkeit an das Irdische, darf diesen Fähigkeiten nicht die Freiheit gewährt werden, damit sie nicht, mit den sinnlichen Dingen wie

[1]) Zu diesem Kapitel finde ich keine Quelle.

mit Stammverwandten vermischt, die Seele bekämpfen und sie als den Leidenschaften ergeben gefangen nehmen, wie einst die Babylonier mit Jerusalem getan haben. Denn die Hl. Schrift bezeichnet diese Zeit, durch die das Gesetz die fremden Sklaven dienen hieß, als die Anhänglichkeit der Seele an diese Welt, d. i. an dieses Leben, indem sie durch das Historische das anzeigt, was geistig zu verstehen ist.

57. = I 180 f schol 19 qu 55.

Das Böse bezeichnet er als etwas, das begonnen hat, denn es hat unsere widernatürliche Bewegung zum Anfang, das Gute aber als etwas, das nicht angefangen hat, denn das von Natur Gute existiert vor aller Zeit. Erkennbar nennt er das Gute, das man allein erkennen soll, nicht erkennbar das Böse, das nicht allein erkannt werden muß. Er bezeichnet ferner das Gute als etwas, das gesagt werden soll, denn es soll allein nur ausgesprochen werden, das Böse aber als etwas, das nicht gesagt werden soll, weil wir es allein nicht sagen sollen. Er nennt das Gute geworden, denn wenn es auch von Natur ungeworden ist, fängt so es doch durch die Gnade bei uns zu werden an, um uns zu vergöttlichen, die wir handeln und sprechen, es soll auch einzig und allein nur werden. Das Böse nennt er nicht geworden, was auch nicht werden soll. Als verderblich bezeichnet er das Böse; denn die Natur des Bösen ist das Verderben und es hat keine Substanz. Unverderbt nennt er das Gute, das immer existiert und niemals zu sein aufhört und alles bewahrt, worin es existiert. Dieses also suchen wir mit dem Denkvermögen, nach ihm verlangen wir mit dem Begehrungsvermögen und bewahren es unverletzlich durch den Mut. Durch die Fähigkeit des Sinnes unterscheiden wir es vom Gegenteil unvermischt durch das Erfahrungswissen. Durch das Sprechvermögen sprechen wir es und machen es den Unwissenden sichtbar, durch die Fruchtbarkeit vervielfältigen wir es oder, wahrer gesagt, werden nach seiner Art vermehrt.

58. = I 174, 46 — I 175, 8 qu 55.

Der beschauliche Geist, der die Gedanken und Betrachtungen in den Dingen und die eigenen Regungen beherrscht, muß einen hinsichtlich des Bösen unfruchtbaren Habitus besitzen, d. h. einen Habitus, der weder das Böse aufnimmt noch gebärt. In diesem Habitus muß er sich befinden, wenn er durch die Betrachtung bewegt wird, damit er nicht während einer geistigen Betrachtung der Dinge unvermerkt auf böse Geister stoße, die durch irgend ein geschaffenes Ding die keusche Herzensbetrachtung verderben.

59. = I 175, 21 — I 176, 2 qu 55.

Wer durch irgend eine Eitelkeit wegen der Tugend oder des Wissens verwundet ist, ernährt nach dem Beispiel Absaloms vergeblich das Haar der Einbildung und trägt eine sittliche Zucht, wie ein Maulesel künstlich zusammengefügt ist, zur Schau, um die Beschauer zu täuschen. Im Vertrauen auf diese glaubt er den Vater, der ihn durch die Belehrung erzeugt hat, zu bewältigen und will die ganze Ehre der Tugend und des Wissens, welche von Gottes wegen dem Vater zukommt, gleichsam in tyrannischem Stolz für sich selbst in Anspruch nehmen. Aber ein solcher tritt in die Ebene der natürlichen Betrachtung im Geiste zu einem vernünftigen Kampfe, der für die Wahrheit geführt wird, und wegen des lebenden Sinnes verfängt er sich mit seinem Haar an der Eiche der irdischen Betrachtung, da er die eitle Gesinnung besitzt, die ihn zum Tode fesselt und ihn zwischen Himmel und Erde schweben läßt. Denn der Eitle besitzt nicht ein Wissen, das ihn gleichwie ein Himmel hinaufzieht

und das ihn wie die Erde, d. i. das Fundament des demütigen Handelns, wiederum von der Aufgeblasenheit herabzieht. Einen solchen Sterbenden betrauert gleichsam wie ein Frommer der zeugende Lehrer aus Liebe nach dem hehren Beispiel Gottes, „der nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe". (Ez 18, 23—32).

60. = I 173, 20—28 qu 55.

Anfang und Ende des Heiles eines jeden ist die Weisheit. Sie ruft zunächst die Furcht hervor, und erst, wenn sie vollendet ist, begründet sie das Verlangen. Oder besser gesagt: Sie wird im Anfange unseretwegen zur Furcht, damit sie den Gott Liebenden vom Bösen abhalte, später aber wird sie ihrer selbst wegen als Liebe befunden, damit sie alle mit der geistigen Freude erfülle, welche das Zusammenleben mit ihr allen anderen Dingen vorgezogen haben.

61. = I 184 schol 52 + schol 51 d. qu 55.

Die Weisheit ist als Furcht nach Art der Flucht eine Beraubung für die, welche nicht nach ihr verlangen, als Liebe aber ist sie für die, welche sie schätzen, ein Zustand der erquickenden Tätigkeit. Denn indem die Weisheit durch Erwartung der Strafe von den Leidenschaften befreit, ruft sie Furcht hervor, und Liebe weckt sie, indem sie durch den Erwerb von Tugenden den Geist, das Künftige zu schauen gewöhnt.

62. = I 190 schol 2 d. qu 56.

Jedes Bekenntnis verdemütigt die Seele. Das eine belehrt die Seele, daß sie durch Gottes Gnade gerechtfertigt sei, und das andere, daß sie durch die Fahrlässigkeit des eigenen Willens schuldig sei.

63. = I 185, 20—23 qu 56.

Es gibt ein zweifaches Bekenntnis: Das eine besteht in der Danksagung für empfangene Wohltaten und das andere in der Anklage und Prüfung der Uebeltaten. Denn ein Bekenntnis wird genannt sowohl das dankbare Aufzählen der göttlichen Wohltaten von seiten derer, die sie empfangen haben, als auch die Aussage von Uebeltaten von seiten der Angeklagten. Jedes von beiden ruft Demut hervor. Denn es verdemütigt sich sowohl der, welcher für Wohltaten Dank sagt, als auch der, welcher wegen Vergehen geprüft wird; der erstere sieht sich der erwiesenen Wohltaten als unwürdig an und der letztere bittet um Verzeihung seiner Vergehen.

64. = I 190 schol 4 (mit Ausnahme des ersten Satzes) d. qu 56.

Die Leidenschaft des Stolzes (ὑπερηφανία) wurzelt in einer zweifachen Unwissenheit. Diese beiden Unwissenheiten bilden eine feste Einheit und bewirken die eine vermischte Klugheit. Denn jener allein ist stolz, der weder die göttliche Hilfe noch die menschliche Schwachheit kennt. Der Stolz ist also eine Beraubung des göttlichen und menschlichen Wissens. Denn durch Verneinung der wahren Extreme besteht die eine lügnerische Behauptung.

65. = I 190 schol 5 d. qu 56.

Die Ruhmsucht (Κενοδοξία) ist ein Heraustreten aus der göttlichen Absicht und ein Uebertreten zu einer anderen Gott entgegengesetzten Absicht. Denn ruhmsüchtig ist der, der sich selbst zu Ehren, aber nicht Gottes wegen die Tugend übt und sich durch eigene Mühen die menschlichen Lobsprüche erkauft, die nicht einmal eine Existenz haben.

66. = I 190 schol 6 (mit Ausnahme des ersten Satzes) d. qu 56.

Wer den Menschen zu gefallen sucht, ist nur um sein äußeres Auftreten und um das Wort des Schmeichlers besorgt, damit er einerseits das Auge, andererseits das Ohr derer für sich in Anspruch nimmt, welche sich an dem Gesehenen und Gehörten ergötzen oder dadurch zur Bewunderung hingerissen werden und die Tugend nur mit dem Sinne begrenzen. Denn als Gefallsucht bezeichnen wir das Prahlen in Sitten und Worten, das der Menschen wegen unter dem Namen der Tugend sich breit macht.

67. = I 190 schol 7 (mit Ausnahme des ersten Satzes) d. qu 56.

Heuchelei ist es, wenn die Freundschaft nur vorgeschützt wird, der Haß sich unter dem Deckmantel der Freundschaft verbirgt, die Freundschaft unter Vorwand des Wohlwollens sich betätigt; der Neid den Charakter der Liebe annimmt; das Leben die Tugend nur vorspiegelt, aber in der Tat diesen Schmuck nicht besitzt. Heuchelei ist auch die Gerechtigkeit, die nur zum Schein besteht, oder der Betrug, der das Gewand der Wahrheit trägt. Der Heuchelei frönen diejenigen, welche durch die Schlechtigkeit der Sitten die Schlange nachahmen.

68. = I 190 schol 8 d. qu 56.

Gott hat die Dinge und das in ihnen befindliche Gute geschaffen. Wer sich hinsichtlich der Tugend oder des Wissens erhebt und nicht mit dem Maße der Tugend oder des Fortschrittes in Gnade zu der Erkenntnis seiner eigenen Schwäche gelangt, flieht nicht das Uebel des Stolzes. Wer des eigenen Ruhmes wegen das Gute übt, zieht sich selbst Gott vor und wird vom Nagel der Eitelkeit festgehalten. Wer nur, um von den Menschen gesehen zu werden, die Tugend übt und spricht, schlägt das Lob des Menschen höher an als das Gottes und krankt an Gefallsucht. Wer infolge des Ansehens, das die Tugend genießt, die guten Sitten beobachtet, um zu täuschen, und seine schlechte Gesinnung hinter der Gottesfurcht verbirgt, der kauft die Tugend durch Heuchelei. Wer so handelt, lenkt das Ziel eines jeden von diesen anderswohin als zu der Ursache, dem Schöpfer.

69. = I 187, 40 — I 188, 1 qu 56.

Keiner der schlechten Dämonen behindert die mutige Unverdrossenheit dessen, der die Tugend pflegt, sondern beschneidet vielmehr listig die Mängel der Tugenden und ermuntert zu den Anspannungen, indem er die Kämpfenden eifrig fördert, damit er das ganze Denken des Asketen auf sich selbst lenke, nachdem es die Wagschale der Mäßigung verloren hat, und es so unvermerkt zu einer anderen Herberge eile als es glaube.

70. = I 188, 2—10 qu 56.

Die Dämonen hassen die Mäßigkeit, das Fasten, die Almosen, die Gastfreundschaft, die Psalmodie, das Lesen, die Ruhe, die höchsten Wissenschaften, das Schlafen auf bloßer Erde, die Nachtwachen und alles andere, wodurch das gottgefällige Leben charakterisiert wird, so lange nicht der Zweck und die Ursache dessen, was getan wird, zu ihnen neigt.

71. = I 188, 10—36 qu 56.

Die übrigen Dämonen versteht der Asket vielleicht schneller und entzieht sich schnell ihrem schädlichen Einfluß; die anderen aber, die scheinbar den Lauf der Tugend unterstützen und gleichsam dem Herrn einen Tempel bauen wollen, welcher so hohe Geist wird sie verstehen ohne das wirksame und lebendige Wort, das überall weilt und durchdringt „bis es Seele und Geist scheidet“, das nämlich erforscht, welche

Worte und Gedanken der Seele (d. h. die natürlichen Formen und Bewegungen der Tugend) und welche dem Geiste angehören (d. h. das Uebernatürliche, das die Merkmale Gottes trägt und das der Natur durch die Gnade gegeben ist). „Es scheidet sowohl Gelenke wie Mark", d. h. es versteht die harmonische oder disharmonische Zusammenfügung der Arten der Tugend mit den geistigen Begriffen. „Es ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens," d. h. es richtet die unsichtbaren in der Tiefe der Brust verborgenen Gefühle gegenüber dem Gesagten und ihre der Seele unsichtbaren Gründe. „Und kein Geschöpf ist vor ihm verborgen" in uns nämlich, die wir verborgen zu sein scheinen, „sondern alles ist bloß und offengelegt" (vgl. Hebr 4, 12—13), nicht nur das, was getan und gedacht worden ist, sondern auch das, was von uns noch zu tun und zu denken ist.

72. = I 191 schol 11 d. qu 56.

Als Scheidung der Seele und des Geistes bezeichnet er den Unterschied zwischen natürlichen Tugenden, deren Prinzipien wir von Natur besitzen, und geistigen Tugenden, deren Gnade wir geschenkweise empfangen. Die Unterscheidung dieser macht deutlich das richtende Wort.

73. = I 191 schol 13 d. qu 56.

Gedanken und Gesinnungen, die das Wort richtet, nennt er die Empfindungen der Seele gegenüber den göttlichen Worten und den Erwägungen und die Ursachen dieser Empfindungen selbst. Denn der Gedanke erregt die Erinnerung, der die Empfindung eigen ist. Die Gesinnung blickt auf das Ende, das die Ursache bezeichnet.

74. = I 191 schol 14 d. qu 56.

Wenn Gott der Wesenheit nach Wissen ist, der Geist aber früher ist als alles Wissen, das ihm unterliegt, so steht Gott auch höher als das Wissen, weil er über jeden Geist unendlich erhaben ist, dem das Wissen unterliegt.

75. = I 189, 7—22 qu 56.

Wer wird, ohne das göttliche Wort im tiefsten Herzen wohnen zu haben, die unsichtbaren, heuchlerischen Angriffe der Dämonen ganz allein zurückschlagen können, ohne daß er sich mit jemandem verbindet, und einen Tempel des Herrn errichten nach dem Vorbilde des Zorobabel, Jesu und der Familienoberhäupter, die mit lauter Stimme zu den trügerischen Geistern des Stolzes, der Ruhmsucht, der Gefallsucht und der Heuchelei also sprechen: „Nicht uns und euch zugleich gehört es, dem Herrn, unserm Gott, ein Haus zu bauen; denn wir allein wollen unserem Herrn, dem Gotte Israels, ein Haus bauen," (1 Esr 4, 1—3) der da erkennt, daß die Verbindung mit diesen das ganze Haus vernichtet und die Gnade des Wohlgefallens an den göttlichen Geschenken raubt.

76. = I 189, 22—26 qu 56.

Niemand kann, wenn er einen von den genannten Dämonen zum Helfer in der Tugend hat, dem Herrn diese aufbauen, denn er hat nicht Gott, auf den er bei der Uebung der Tugend blickt, zum Ziele dessen, was wird, sondern die Leidenschaft, die auf diese aufbaut.

77. = I 191 schol 15 d. qu 56.

Die einen der Dämonen kämpfen durch Mangel an Tugend, indem sie Unzucht, Trunkenheit, Habsucht und Neid lehren. Die anderen aber kämpfen durch Ueberfluß, indem sie Einbildung, Eitelkeit, Stolz usw. lehren und durch das Glück heimlich in das Unglück führen.

78. = I 189, 34 — I 190, 7 qu 56.

O daß doch auch wir stets den bösen Geistern, die unter dem Vorwande der geistigen Freundschaft uns unsichtbar angreifen, durch das Gute den Tod der Sünde vernichten wollen und uns zurufen: „Lasset uns mit euch den Tempel eurem Herrn mitbauen", entgegneten: „Nicht uns und euch zugleich gehört es, dem Herrn, unserem Gott, ein Haus zu bauen, denn wir allein werden dem Herrn von Israel ein Haus bauen." Wir allein wollen nicht, kaum von den Dämonen, die durch Tugendmangel kämpfen, befreit, jetzt durch euch infolge der Ueberfülle an Gutem stolz werden und um so schwerer fallen als die Hoffnung auf Rückkehr leicht war, da die Schwäche Verzeihung erheischt. Diese gibt es nicht oder nur schwer für uns, wenn wir wegen des Stolzes gehaßt werden und etwas anderes noch mehr glücklicher als glücklich machen. Nicht wir allein, weil wir die Engel zu Helfern im Guten haben oder besser Gott selbst, der sich uns durch die Werke der Gerechtigkeit offenbart, und sich uns als einen heiligen und von jeder Leidenschaft freien Tempel erbaut.

79. = I 191 schol 16 d. qu 56.

Ziel der Tugend ist Vereinigung der menschlichen Schwäche mit der göttlichen Kraft durch die Erkenntnis. Wer sich selbst durch die Schwäche der Natur begrenzt, ist nicht zu dem Ziele der Tugend gelangt und sündigt deshalb, weil er noch nicht die Kraft besitzt, die das Schwache stärkt. Wer aber der göttlichen Kraft die eigene Schwäche vorzieht und diese als Kraft ansieht, der kommt am Ziel der Tugend vorbei und erkennt deshalb fehlend gar nicht, daß die Tugend zurückgeblieben ist, denn er hält sein Vergehen für eine Tugend. Eher verdient Verzeihung der, welcher durch die natürliche Schwäche sich begrenzt hat und lieber aus Leichtsinn den Verlust der Tugend erduldet als derjenige, der, um das Geziemende zu tun, seine eigene Schwäche gleichsam als Kraft der göttlichen Macht vorzieht und durch Stolz die Tugend einbüßt.

Qu 57. „Viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten" (Jak 5, 16). Welches ist die Bedeutung des Wortes ἐνεργουμένη? Die ganze Quaestio ist lückenlos aufgenommen in die Kapitel 80, 81, 82, 83, 84.

80. = I 191, 1 — I 192, 10 qu 57.

Da gesagt worden ist: „Viel vermag das beharrliche Gebet des Gerechten", so ist es m. E. in zweifacher Hinsicht beharrlich. Erstens wenn der Betende sein Gebet Gott vorträgt, indem er durch die Tat die Gebote erfüllt, damit es nicht im bloßen Wort und leeren Schall der Stimme der Zunge entfliehe, brach daliege und der sicheren Grundlage entbehre, sondern wirksam und lebendig und durch die Beobachtung der Gebote beseelt sei. Denn die Grundlage des Gebetes und der Bitte ist die Erfüllung der Gebote durch die Tugenden, derzufolge das Gebet des Gerechten stark ist, alles vermag und durch die Gebote beharrlich ist. Zweitens: Wenn der, welcher des Gebetes des Gerechten bedarf, die Werke des Gebetes selbst vollbringt, indem er sein früheres Leben bessert und das Gebet des Gerechten durch seinen eigenen ehrbaren Lebenswandel zu einem starken und mächtigen macht.

81. = I 192, 11—21 qu 57.

Das Gebet des Gerechten nützt aber dem, der es benötigt, nichts, wenn er mehr Freude an dem Vergehen als an den Tugenden hat. Denn auch der große Samuel betrauerte einst den sündigenden Saul, aber er vermochte Gott nicht gnädig zu stimmen, weil er die geziemende Besserung des Sünders nicht als Hilfe der Trauer erhielt. Deshalb brachte Gott seinen Diener von der unnützen Trauer ab und sprach

zu ihm: „Wie lange trauerst du um Saul, da ich ihn verworfen, daß er nicht herrsche über Israel?" (1 Kön 16, 1.)

82. = I 192, 22—31 qu 57.

Und auch Jeremias, der in seinem Mitleid für das jüdische Volk, das von dem Irrtum der Dämonen befangen war, flehte, wurde nicht erhört, weil er nicht, um dem Gebete Kraft zu verleihen, die Bekehrung der gottlosen Juden erreichte. Deshalb bringt auch ihn Gott vom fruchtlosen Beten mit den Worten ab: „Bete nicht für dieses Volk und verlange nicht, daß ich mich ihrer erbarme, flehe nicht für sie, noch trete mir entgegen, denn ich will dich nicht erhören." (Jer 7, 16.)

83. = I 192, 32—42 qu 57.

Ein Zeichen großer Torheit, um nicht Wahnsinn zu sagen, ist es, wenn einer die Rettung durch das Gebet der Gerechten sucht, der sich im Innern an dem Verderblichen erfreut und dafür Verzeihung erfleht, womit er sich freiwillig befleckt und dessen er sich durch die Tat rühmt. Denn es ist recht und billig, daß der, welcher das Gebet des Gerechten benötigt, dieses nicht untätig und unbewegt lasse, wenn er wirklich das Böse haßt, sondern es wirksam und kräftig gestalte und auf den Schwingen der eigenen Tugenden den erreichen lasse, der die Vergehen zu verzeihen vermag.

84. = I 192, 43 — I 193, 4 qu 57.

„Viel vermag das Gebet des Gerechten," sei es von dem Gerechten, der dies selbst verrichtet, aus beharrlich oder von dem aus, der den Gerechten zum Beten auffordert. Ist es nämlich von dem Gerechten aus beharrlich, so gewährt es ihm die Zuversicht auf den, der die Bitten der Gerechten erfüllen kann. Ist es aber von dem aus beharrlich, der den Gerechten dazu auffordert, so nimmt es die frühere sittliche Schlechtigkeit von ihm und gibt ihm die Zuneigung zur Tugend.

Qu 58. „In dieser werdet ihr frohlocken, wenn ihr jetzt auf eine kleine Weile Betrübnis dulden müßt in mancherlei Anfechtungen." (1 Petr 1, 6.) Wie kann der, welcher in den Anfechtungen Betrübnis duldet, sich in dem freuen, in dem er traurig ist? Kapitel 85 enthält gleich die Frage der Quaestio 58, die nahezu restlos in folgende Kapitel untergebracht ist: 85, 86, 88, 87, 90, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 1, 3, 2, 6, 5, 4, 7, 8, 9, 10, 11 (vom 4. Hundert).

85. = I 193, 5—8 qu 58.

Wenn der Apostel sagt: „In dieser werdet ihr frohlocken, wenn ihr jetzt auch eine kleine Weile Betrübnis dulden müßt in mancherlei Anfechtungen" (1 Petr 1, 6), wie kann nun einer, der in den Anfechtungen Betrübnis duldet, sich in dem freuen, in dem er traurig ist?

86. = I 193, 9—22 qu 58.

Das Wort der Wahrheit kennt eine zweifache Traurigkeit, die unsichtbare in der Seele und die sichtbare in dem Sinne. Erstere umfaßt die ganze Tiefe der Seele und martert sie durch die Geißel des Gewissens; letztere begrenzt den ganzen Sinn und zieht ihn von der natürlichen Zerstreuung durch die Schwere der Schmerzen ab. Jene bildet das Ende der sinnlichen Wollust, diese das der seelischen Freude oder besser gesagt, jene ist das Ende der freiwilligen sinnlichen Leidenschaften, diese aber das der unfreiwilligen.

87. = I 193, 23—34 qu 58.

Betrübnis ist m. E. eine Gesinnung, die der Wollust beraubt ist; eine Beraubung der Wollust ist das Auferlegen von Mühen, eine Mühe aber ist gewiß der Mangel

oder der Rückzug des natürlichen Habitus; ein Mangel des natürlichen Habitus ist das Leiden der Fähigkeit, die von Natur aus dem Habitus zugrunde liegt. Das Leiden dieser Fähigkeit, die von Natur dem Habitus zugrunde liegt, ist die mißbräuchliche Art der natürlichen Wirksamkeit; Mißbrauch der Art der Tätigkeit ist die Bewegung der Fähigkeit zu dem, was von Natur aus nicht geworden ist noch auch wahrhaft existiert.

88. = I 197 schol 3 d. qu 58.

Die Seelenbetrübnis ist das Ende der sinnlichen Lust, denn aus dieser erhebt sich der Schmerz der Seele, wie auch das Ende der seelischen Lust die Betrübnis des Fleisches ist, denn die Freude der Seele ist die Züchtigung des Fleisches.

89. = I 197 f schol 5 d. qu 58.

Es gibt eine zweifache Betrübnis, eine sinnliche, die beim Fehlen der körperlichen Wollüste eintritt, und eine geistige, die sich beim Mangel an seelischen Gütern einstellt. Zweifacher Art sind auch die Versuchungen, die freiwilligen und unfreiwilligen. Erstere, die freiwilligen Versuchungen, sind die Väter der körperlichen, sinnlichen Lust und somit die Erzeuger der Seelenbetrübnis; denn nur die vollbrachte Sünde betrübt die Seele. Letztere, die unfreiwilligen Versuchungen, die sich in dem ungewollten Mühen offenbaren, sind die Väter der Seelenlust und die Erzeuger des sinnlichen Schmerzes des Leibes.

90. = I 193, 35 — I 194, 4 qu 58.

Wie die Schrift m. E. eine zweifache Betrübnis kennt, so kennt sie auch eine zweifache Art von Versuchungen, nämlich die freiwillige und die unfreiwillige; erstere verursacht die beabsichtigten Wollüste und letztere die unfreiwilligen Schmerzen, denn die gewollte Versuchung ruft die freiwilligen Gelüste hervor, die ungewollte aber die unfreiwilligen Mühen. Jene bewirkt die Betrübnis der Seele, diese aber die des Sinnes.

91. = I 198 schol 6 d. qu 58.

Die freiwillige Versuchung ruft die Seelenbetrübnis hervor und bewirkt weise die sinnliche Lust. Die unfreiwillige Versuchung aber verursacht die Seelenlust und die Betrübnis des Fleisches.

92. = I 194, 5—24 qu 58.

M. E. hat Gott, der Herr, als er seine Jünger lehrte, wie sie beten sollen, mit den Worten: „Führe uns nicht in Versuchung" mahnen wollen, um Abwendung jener Art von Versuchungen zu bitten, die aus dem Willen hervorgeht. Jakobus der Aeltere hingegen belehrt durch die Worte: „Achtet es für lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr mannigfachen Anfechtungen anheimfallet" (Jak 1, 2), die, welche für die Wahrheit streiten, die unfreiwilligen Versuchungen, die Mühe verursachen, zu ertragen. Und daß dem so ist, geht einerseits aus dem Nachsatz im Vaterunser: „Sondern erlöse uns von dem Uebel" hervor und andererseits aus den Worten, mit denen der hl. Jakobus fortfährt: „Da ihr wisset, daß die Prüfung eures Glaubens Geduld wirkt. Die Geduld aber hat ein vollkommenes Werk inne, damit ihr vollkommen und vollendet seiet, in keiner Sache etwas fehlend lassend." (Jak 1, 3—4.)

93. = I 198 schol 7 d. qu 55.

Der Herr lehrt uns um Befreiung von freiwilligen Versuchungen beten, die das Fleisch ergötzen, die Seele aber betrüben. Und Jakobus der Aeltere ermahnt uns, sich über die unfreiwilligen Versuchungen zu freuen, welche die Lust des Fleisches und die Betrübnis der Seele hinwegnehmen.

94. = I 194, 24—28 qu 58.

Vollkommen ist, wer die freiwilligen Versuchungen durch die Enthaltsamkeit bekämpft und die unfreiwilligen in Geduld erträgt. Und vollendet ist, wer das Handeln mit Wissen und das Betrachten nicht unfruchtbar gestaltet.

95. = I 194, 29—46 qu 58.

Lust und Betrübnis sind auf Sinn und Seele verteilt. Wer nun die Lust der Seele sich erwirbt und den Schmerz des Sinnes in Geduld erträgt, ist erprobt, vollkommen und vollendet. Erprobt ist er, weil er die Gegensätze des Sinnes erfahren hat; vollkommen, weil er durch Enthaltsamkeit und Geduld mit der sinnlichen Lust und Betrübnis gekämpft hat; vollendet, weil er die Habitus, die mit den einander entgegengesetzten sinnlichen Gesinnungen ringen, in ein und derselben Beständigkeit der Vernunft unversehrt bewahrt, ich meine das Handeln und das Betrachten, die untereinander verknüpft und durch nichts getrennt sind, sondern so gestellt sind, daß das Handeln, das durch die äußeren Sitten zum Vorschein kommt, durch das Wissen der Betrachtung viel vermag, durch das Handeln nicht weniger geschützt ist als durch die Tüchtigkeit der Vernunft.

96. = I 198 schol 10 d. qu 58.

Wer die Betrübnis und die Lust des Fleisches erfahren hat, kann erprobt genannt werden, da er das Günstige und das Ungünstige hinsichtlich der fleischlichen Dinge erkannt hat. Vollkommen ist der, der die Lust des Fleisches und den Schmerz durch die Kraft der Vernunft bekämpft hat; vollendet aber der, welcher den Habitus des Handelns und des Betrachtens unverändert bewahrt durch die angestrengt auf Gott gerichtete Liebe.

97. = I 195, 4—20 qu 58.

Es gibt eine zweifache Art der Seelenbetrübnis, die eine beruht auf eigenen, die andere auf fremden Vergehen. Die Ursache einer solchen Betrübnis ist die sinnliche Lust dessen, der betrübt wird, oder die sinnliche Lust deren, um die man betrübt ist. Denn es ist ein fester Grundsatz, daß es fast keine Sünde unter den Menschen gibt, die nicht die sehr unvernünftige Neigung der Seele zu dem Sinne, die der Lust entspringt, zum Anfange ihres eigenen Entstehens hat. Ursache der Seelenlust ist offenbar die sinnliche Betrübnis dessen, der sich über eigene oder fremde Tugenden freut. Denn wie wahrhaft gelehrt wird, gibt es unter den Menschen fast keine Tugend, die nicht zum Ausgangspunkt ihres eigenen Entstehens die Abneigung der Seele gegen den Sinn besitzt.

98. = I 198 schol 12 + schol 11 d. qu 58.

Ohne die leidenschaftliche Zuneigung der Seele zu dem Sinne existiert überhaupt keine Sünde unter den Menschen. Jeder Betrübnis der Seele geht die Lust des Fleisches voraus.

99. = I 198 schol 14 + schol 13 d. qu 58.

Der wahre Ursprung der Tugend ist die freiwillige Abneigung der Seele gegen das Fleisch. Es erfreut aber geistig die Seele der, welcher durch die freiwilligen Mühen das Fleisch zähmt.

100. = I 195, 21—41 qu 58.

Wo die Seele um der Tugend willen dem Sinne abgeneigt ist, wird der Sinn notwendigerweise in Bedrängnis sein, da er nicht die Seelenkraft besitzt, die das Angenehme ausdenkt und mit ihm durch den Habitus des Willens verknüpft ist, son-

dern im Gegenteil den Aufstand der natürlichen Gelüste durch Enthaltsamkeit mannhaft unterdrückt gegenüber dem Herbeirufen der unnatürlichen und unfreiwilligen Mühen geduldig und unerschütterlich ausharrt, die weder wegen der substanzlosen Lust von der göttlichen Würde der Tugend abläßt, noch auch von der Tugendhöhe herabstürzt, um das Fleisch zu schonen, weil der Sinn beim Ertragen der Mühen Schmerzen erleidet. Beschäftigt sich die Seele vollends mit dem Natürlichen, dann entsteht der sinnliche Schmerz. Die widernatürliche Tätigkeit der Seele ruft die Lust hervor, die keine andere Entstehungsursache hat, als daß die Seele sich vom Natürlichen lossagt.

Viertes hundert

1. = I 198 schol 15 d. qu 58.

Erfinderisch nennt man die geistige Seelenfähigkeit, die sich von der sinnlichen Zuneigung trennt, das Fleisch durch den Willensentschluß von der Sorge um die Lust freiläßt und nicht den Schmerz des Fleisches zu lindern sucht, weil der Wille ganz auf das Göttliche gerichtet ist.

2. = I 195, 42 — I 196, 2 qu 58.

Geist und Sinn entfalten eine einander entgegengesetzte Tätigkeit wegen der sehr großen Differenz und Verschiedenheit der Dinge, die ihnen unterliegen. Denn der eine hat die geistigen und unkörperlichen Substanzen zugrundeliegen, die er unkörperlich erfaßt, der andere hingegen hat die sinnlichen und körperlichen Naturen, die er selbst von Natur erkennt.

3. = I 198 schol 16 d. qu 58.

Sobald die Seele das Naturgemäße ablegt, erhebt sich die sinnliche Lust. Denn so lange sie sich um das natürliche Gute bemüht, vermag die geistige Fähigkeit keine Art der sinnlichen Lust ausfindig zu machen.

4. = I 196, 27—32 qu 58 + I 198 schol 20 d. qu 58.

Wo die Vernunft dem Sinn bei der Betrachtung des Sichtbaren voranschreitet, da ist das Fleisch jeder naturgemäßen Lust beraubt, weil es nicht den Sinn besitzt, der frei ist von allen Banden der Vernunft, um seinen Gelüsten zu dienen. Weil in uns die Vernunft herrscht, deshalb muß das Fleisch gefoltert werden, das von ihr zur Uebung der Tugend bestimmt ist.

5. = I 198 schol 18 d. qu 58.

Hält der Geist den Sinn für seine eigentliche natürliche Kraft, so macht er, durch die Erscheinung der sinnlichen Dinge gefesselt, nur die fleischlichen Wollüste ausfindig, vermag aber nicht die Natur der sichtbaren Dinge zu überwinden, da er von der leidenschaftlichen Zuneigung zu dem Sinn beherrscht wird.

6. = I 196, 3—27 qu 58.

Wenn der Geist nicht zu dem ihm verwandten Geistigen übergehen kann, ohne die dazwischen liegenden Sinnendinge zu betrachten, und dies wiederum nicht ohne den Sinn geschehen kann, der mit dem Geiste in Verbindung steht und mit den sinnlichen Dingen von Natur aus verwandt ist, so wird er mit Recht, wenn er an den Erscheinungen der sichtbaren Dinge haften bleibt, in der Meinung, daß der zusammengesetzte Sinn eine natürliche Tätigkeit sei, von dem natürlichen Geistigen abkommen und, wie man sagt, mit beiden Händen die widernatürlichen Körper erfassen. Durch diese widernatürlich angespornt, erzeugt er, weil der Sinn ihn überwunden hat, die Seelenbetrübnis, indem er durch die häufigen Geißelhiebe des Gewissens geschlagen wird, und, indem er sich mit dem Gedanken salbt, wie für das Fleisch gesorgt werden könne, bewirkt er die sinnliche Lust. Wenn er aber die äußere

sinnliche Erscheinung der sichtbaren Dinge bei ihrem Betrachten trennt und die geistigen Begriffe der Dinge rein von ihrer äußeren Gestalt schaut, ruft er die Wonne der Seele, weil sie von nichts Sinnlichem beherrscht wird, und zugleich die Betrübnis des Sinnes hervor, da er aller sinnlichen Dinge beraubt ist.

7. = I 196, 33 — I 197, 3 qu 58.

Da die sinnliche Wollust die Seelenbetrübnis oder die Mühe, beide sind identisch, und die Seelenlust hinwieder den Schmerz des Sinnes oder die Mühe hervorruft, besitzt mit Recht der, welcher nach der lebendigen Hoffnung, nach unseren Herrn und Gott Jesus Christus verlangt, „der (uns wiedergeboren), zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, welches im Himmel (für euch) aufbehalten ist", (1 Petr 1, 3) die Seelenfreude, eine unaussprechliche Wonne, da er sich beständig durch Hoffnung auf künftige Güter erfreut, hinsichtlich des Fleisches und Sinnes aber empfindet er Schmerz, nämlich die Mühen, die infolge der verschiedenen Versuchungen auftauchen, und die mit ihnen verbundenen Leiden. Denn jede Tugend begleitet Mühe und Lust, nämlich die Mühe des Fleisches, das des milden Sinnes beraubt ist, und die Lust der Seele, die sich im Geiste an den von jedem Sinnendinge reinen Begriffen ergötzt.

8. = I 197, 4—12 qu 58.

Der Geist muß im irdischen Leben, denn das wird durch das Wort νῦν angedeutet, dem Fleische nach trauern wegen der vielen Mühen der Versuchungen, die um der Tugend willen an ihn herantreten, aber der Seele nach muß er sich ständig wegen der Hoffnung auf die ewigen Güter freuen, obgleich auch die Mühe den Sinn bedrückt; „denn nicht sind", wie der Apostel sagt, „die Leiden dieser Zeit zu vergleichen mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird". (Röm 8, 18.)

9. = I 198 schol 21 d. qu 58.

Das Fleisch gehört zur Seele, aber nicht die Seele zum Fleisch; denn das Geringere gehört zum Besseren und nicht das Bessere zum Geringeren. Weil also dem Fleische der Uebertretung wegen das Gesetz der Sünde innewohnt, d. i. die sinnliche Lust, derentwegen das Fleisch durch die Mühen zum Tode verurteilt worden ist, der ausgedacht worden ist, um das Gesetz des Fleisches wieder aufzuheben, besitzt der, der nun weiß, daß der Tod gekommen ist, um die Sünde zu beseitigen, eine immer frohe Seele, da sie infolge der verschiedenen Mühen das Gesetz der Sünde aus ihrem eigenen Fleische schwinden sieht, um so das künftige selige Leben im Geiste aufzunehmen, dessen sonst niemand teilhaftig werden kann, wenn nicht zuvor aus dem Fleische in diesem irdischen Leben gleichsam wie aus einem Gefäße das Gesetz der Sünde ausgetilgt wird, das den Willen durch die Leidenschaft zum Fleische führt.

10. = I 197, 14—38 qu 58.

Wer bei der Ausübung der Tugend wegen der damit verbundenen Mühen im Fleische betrübt ist, freut sich der Seele nach bei Ausübung derselben Tugend, denn er schaut die Pracht der künftigen Güter als gegenwärtig, um derentwillen er wie der große David dem Fleische freiwillig täglich abstirbt, während er durch die Wiedergeburt der Seele im Geiste immer wieder erneuert wird, da er die heilbringende Lust als auch den nützlichen Schmerz besitzt. Unter Schmerz verstehen wir nicht den vernunftwidrigen und allgemeinen Schmerz, der durch Beraubung der Leidenschaften oder stofflichen Dinge die Seele foltert, gleichsam, als wenn man

widernatürlich das anstrebt, was sich nicht geziemt, und das flieht, von dem man nicht fliehen soll, sondern den wohl überlegten, von weisen Theologen geprüften, der das gegenwärtige Uebel anzeigt. Denn ein gegenwärtiges Uebel nennen sie den Schmerz, der in der Seele sowohl, wenn die sinnliche Lust das vernünftige Urteil beherrscht, als auch im Sinne besteht, wenn unbehindert in der Seele sich der Tugendlauf vollzieht, der dem Sinne um so größere Mühen bereitet, je mehr er Lust und Freude in der Seele hervorruft, die sich Gott nähert durch die verwandte Erleuchtung der Tugend und des Wissens.

11. = I 198 schol 22, 23, 24 d. qu 58.

Heilbringende Lust nennt er die Seelenfreude infolge der Tugend, nützlichen Schmerz den Schmerz des Fleisches, der um der Tugend willen getragen wird. Wer nach den Leidenschaften und nach den Dingen gierig trachtet, richtet sein Verlangen auf das Ungeziemende, und wer die Ereignisse, die der Leidenschaften und Dinge berauben, nicht begrüßt, flieht das, was man nicht fliehen soll.

12. = I 208 schol 1 d. qu 59.

Weder die göttliche Gnade bewirkt die Erleuchtungen des Wissens, wenn nichts da ist, das seiner natürlichen Fähigkeit nach die Erleuchtung aufnimmt, noch bringt auch das aufnahmefähige Organ ohne die helfende Gnade die Erleuchtung des Wissens hervor.

13. = I 200, 24—39 qu 59.

Die Gnade des Hl. Geistes bewirkt weder die Weisheit in den Heiligen ohne den Geist, der sie aufnimmt, noch das Wissen ohne die Denkfähigkeit noch den Glauben ohne die volle Gewißheit des Geistes und Verstandes hinsichtlich dessen, was künftig und bisher allen verborgen ist, noch die Gnaden der Heilungen ohne die natürliche Menschenliebe noch irgend eine andere der übrigen Gnaden ohne Zuhilfenahme des Habitus, der jedes einzelne aufzunehmen vermag. Auch nicht eine von den aufgezählten Gnaden erreicht der Mensch durch seine natürliche Kraft, wenn nicht die göttliche Gnade hilft. Und dies zeigen deutlich alle Heiligen, die nach Empfang der Offenbarungen des Göttlichen die Begriffe des Geoffenbarten suchen.

14. = I 208 schol 2 d. qu 59.

Wer leidenschaftslos bittet, empfängt die Gnade, durch das Handeln die Tugenden setzen zu können, und wer leidenschaftslos sucht, findet durch die natürliche Betrachtung die Wahrheit in den Dingen, und wer leidenschaftslos an die Tür des Wissens klopft, wird ungehindert in die geheime Gnade der mystischen Theologie eintreten.

15. = I 200, 18—23 qu 59.

Wer leidenschaftslos das Göttliche sucht, wird auch das Gesuchte finden. Wer jedoch mit irgend einer Leidenschaft bittet, also gleichsam schlecht sucht, wird dessen nicht teilhaftig, was er sucht; denn es heißt: „Ihr bittet und ihr empfanget es nicht, darum, weil ihr auf schlechte Art bittet.“ (Jak 4, 3.)

16. = I 201, 31—42 qu 59.

Der Hl. Geist sucht und erforscht in uns das Wissen der Dinge, aber nicht für sich selbst sucht er das Gesuchte, weil er Gott ist und über jedes Wissen erhaben ist, sondern für uns, die wir des Wissens bedürfen. Aehnlich ist auch der Logos Fleisch geworden, indem er nicht für sich selbst, sondern für uns das Geheimnis durch das Fleisch vollzog. Denn wie der Logos nicht ohne das geistig beseelte Fleisch das

Göttliche bewirkt, was gemäß der Natur des Fleisches ist, so bewirkt auch der Hl. Geist in den Heiligen das Wissen der Geheimnisse nicht, ohne die natürliche Fähigkeit, die das Wissen sucht und erforscht.

17. = I 202, 4—11 qu 59.

Wie das Auge ohne Sonnenlicht nicht die sinnlichen Dinge erfaßt, so wird der menschliche Geist niemals ohne das geistige Licht das geistige Schauen erlangen. Denn das sinnliche Licht erleuchtet von Natur den Sinn zur Erfassung der körperlichen Dinge, das geistige hingegen erhellt den Geist zur Betrachtung, damit er das Uebersinnliche erfasse.

18. = I 199, 14—33 qu 59.

Die menschliche Natur erhielt zu Anbeginn vom Schöpfer wesentlich die Fähigkeit eingepflanzt, das Göttliche zu suchen und zu erforschen. Aber die Offenbarung der göttlichen Geheimnisse bewirkt nur die erleuchtende Kraft des Hl. Geistes durch Gnade. Weil jedoch der Teufel schon zu Anbeginn diese Fähigkeiten durch die Sünde an die Natur des Sichtbaren heftete und niemand da war, der Gott suchte oder erforschte, weil alle, die an der Natur Anteil hatten, die Fähigkeit des Geistes und der Vernunft durch die Erscheinung des Sinnlichen begrenzt hatten und keine Kenntnis des Uebersinnlichen besaßen, so befreite mit Recht die Gnade des Hl. Geistes denen, die nicht freiwillig dem Betrug des Teufels unterlagen, die angeheftete Fähigkeit von dem Stofflichen und stellte sie in ihrem ursprünglichen Zustand wieder her. Mit Hilfe dieser reinen durch die Gnade erlangten Fähigkeit suchten und erforschten sie zuerst und suchten und erforschten so durch dieselbe Gnade des Hl. Geistes.

19. = I 202, 11—35 qu 59.

Das Heil der Seelen ist wirklich das Ziel des Glaubens. Das Ziel des Glaubens ist die wahre Offenbarung des Geglaubten. Wahre Offenbarung des Geglaubten ist das geheimnisvolle Erfassen des Geglaubten nach Maßgabe des in jedem einzelnen vorhandenen Glaubens. Erfassen des Geglaubten ist die Rückkehr der Gläubigen zum Anfang am Ende. Der Rückweg der Gläubigen zu dem eigenen Anfang am Ende ist die Erfüllung des Verlangens. Erfüllung des Verlangens ist der ständig bewegte Zustand der Verlangenden um das Verlangte herum. Ständig bewegter Zustand der Verlangenden um das Verlangte herum ist das ununterbrochene Genießen des Ersehnten. Ununterbrochenes Genießen des Ersehnten ist die Anteilnahme an dem übernatürlich Göttlichen. Anteilnahme an dem übernatürlich Göttlichen ist die Verähnlichung der Teilnehmer mit dem, woran man Anteil hat. Die Verähnlichung der Teilnehmer mit dem Anteile ist die Identität durch die Aehnlichkeit, soweit sie in der Tat möglich ist. Die Identität der Teilnehmer mit dem Anteile, soweit sie in der Tat durch die Aehnlichkeit gestattet ist, ist die Vergöttlichung derer, die dessen würdig sind.

20. = I 203, 12—27 qu 59.

Die Natur besitzt weder die Begriffe des Uebernatürlichen noch auch die Gesetze des Widernatürlichen. Uebernatürlich nenne ich die göttliche und unerdenkliche Lust, die Gott von Natur den Würdigen bereitet, mit denen er sich durch die Gnade vereint, widernatürlich aber den unsagbaren Schmerz, der mit Einbuße der Lust eintritt und den Gott von Natur den Unwürdigen bereitet, mit denen er sich wider die Gnade vereint. Denn je nach Maßgabe der Gesinnung jedes einzelnen vereint sich Gott mit allen, wie, weiß er selbst, und gewährt allen, sowie ein jeder

von ihm erschaffen ist, den Sinn, den aufzunehmen, der sich am Ende der Zeiten mit allen vereinigen wird.

21. = I. 203, 36—43 qu 59.

Die im Geiste das Heil der Seelen suchen und die geistigen Begriffe und Arten dieses Heiles erforschen, führt der Hl. Geist dahin, daß sie es erfassen, indem er nicht zuläßt, daß die Fähigkeit, mit deren Hilfe sie das Göttliche erforschen, in ihnen unbewegt und untätig bleibe.

22. = I 208 schol 10 d. qu 59.

Zuerst sucht man die Sünde dem Willen und den Willen der Sünde absterben zu lassen und forscht so, wie beide gegenseitig getötet werden können. Und wiederum, nachdem diese gegenseitig vollkommen getötet worden sind, sucht man das Leben des Willens durch die Tugend und das Leben der Tugend durch den Willen und erforscht, wie dieses wechselseitige Leben zu schaffen ist. Es ist also, um es zu definieren, „das Suchen ein Sehnen nach irgend etwas Erwünschtem, das Erforschen aber die Art und Weise, wie das Sehnen nach dem Erwünschten erfolgreich gestillt werden kann".

23. = I 204, 19—26 + I 208 schol 11 d. qu 59.

Wer gerettet werden soll, muß nicht nur die Sünde dem Willen, sondern auch den Willen der Sünde absterben lassen und nicht nur den Willen der Tugend, sondern auch die Tugend dem Willen erwecken, damit der tote, vollständig von der ganzen Sünde getrennte Wille die tote Sünde nicht merke und der ganze lebende Wille die ganze lebende Tugend infolge der unzertrennlichen Vereinigung wahrnehme. Denn wer den Willen der Sünde hat absterben lassen, ist mit Christus in der Aehnlichkeit seines Todes innigst verbunden, und wer diesen Willen der Gerechtigkeit auferweckt, „wird es auch zugleich zur Aehnlichkeit der Auferstehung sein". (Röm 6, 5.)

24. = I 208 schol 12 d. qu 59.

Die Sünde und der Wille, die gegenseitig abgestorben sind, besitzen eine zweifache gegenseitige Unempfindlichkeit; die Gerechtigkeit und der Wille aber, die voneinander leben, weisen eine zweifache Wahrnehmung auf.

25. = I 205, 3—13 qu 59.

Christus, der von Natur aus Gott und Mensch ist, wird von uns als Gott übernatürlich durch die geheimnisvolle Teilnahme gemäß der Gnade als Erbteil besessen und unsertwegen Mensch geworden, besitzt er sich selbst mit uns vereint, gemäß der unausdenkbaren Herablassung. Ihn sahen die Heiligen mystisch im Geiste voraus und wurden belehrt, daß wegen der Herrlichkeit, die sich in Zukunft in Christo um der Tugend willen offenbaren wird, jetzt die Leiden der Tugend wegen in ihm vorausgehen müssen.

26. = I 208 schol 14 d. qu 59.

Der Geist bewegt sich nur durch das Verlangen in unbekannter Weise zu dem Schöpfer der Dinge und sucht nur ihn allein; der Verstand aber forscht auf verschiedenen Wegen nach den wahren Begriffen in den Dingen.

27. = I 207, 27—37 qu 59.

ζήτησις (Suchen) ist die erste und einfachste durch das Verlangen angeregte Bewegung des Geistes zu der eigenen Ursache. *ἐρεύνησις* (Erforschen) ist die erste

und einfache einsichtsvolle Entscheidung des Verstandes in Betreffs der eigenen Ursache. Ἐκζήτησις ist die weise verständnisvolle Bewegung des Geistes zu der eigenen Ursache mit einem glühenden Verlangen; ἐξερεύνησις ist das Urteil des Verstandes bezüglich der eigenen Ursache mit einer klugen und verständigen Ansicht durch Setzung der Tugenden.

28. = I 207, 38 — I 208, 2 qu 59.

Die hl. Propheten, die bezüglich des Seelenheiles suchten und forschten, besaßen die glühende, eifernde, verständnisvolle Bewegung des Geistes, der durch Verlangen nach Gott strebte, und das weise Urteil des Verstandes durch Uebung des Göttlichen. Welche diese nachahmen, indem sie mit Wissen und Verstand das Seelenheil suchen und mit Klugheit und Weisheit erforschen, gelangen zu der Unterscheidung in den göttlichen Werken.

Qu. 60. „Als eines unbefleckten und makellosen Lammes Christi, welches vor der Grundlegung der Welt ausersehen war, in den letzten Zeiten aber um euretwillen offenbar ward." (1 Petr 1, 19—20.) Von wem ist es ausersehen worden? Die Hl. Schrift bezeichnet als das Geheimnis Christi Christus und umgekehrt, wie es der Apostel bezeugt, wenn er sagt: „Das Geheimnis, das von Ewigkeit und alters her verborgen war, jetzt aber offenbart worden ist." (Kol 1, 26.) Dies ist offenbar die hypostatische Union der Gottheit und Menschheit. Dieses Geheimnis begrenzt alle Zeiten. Von ihm hat alles das Sein erlangt. Es gewährt auch das Wissen durch die Erfahrung. Kap 29, 30, 31. Dieses Geheimnis ist vom Vater, Sohn und Hl. Geist vor allen Zeiten vorausgewußt worden. Christus ist vorher verkündet, nicht aber als das, was er seiner Natur nach seinetwegen selbst war, sondern als was er sich später gemäß seines Heilswerkes unsertwegen offenbarte. Kap 32.

29. = I 210, 27—44 qu 60.

Die Schrift kennt das zweifache Wissen des Göttlichen: das abstrakte oder intentionale, das nur in der Vernunft und in den Gedanken ruht und nicht von dem Erkannten eine durch die Erfahrung gewonnene Wahrnehmung besitzt, durch die wir in diesem irdischen Leben geleitet werden, und das wahre, das in der Erfahrung durch die Tat selbst ohne Verstand und Denken die ganze Wahrnehmung des Erkannten gemäß der Gnade durch Teilnahme gewährt, wodurch wir in der Ewigkeit die übernatürliche, unaufhörlich tätige Vergöttlichung empfangen. Das abstrakte Wissen erregt das Verlangen nach dem wahren Wissen, das durch Teilnahme gewährt wird, das andere aber, das durch die Tat in der Erfahrung die Wahrnehmung des Erkannten durch Teilnahme gewährt, beseitigt das Wissen, das in der Vernunft und in den Gedanken ruht.

30. = I 213 schol 2 + schol 3 d. qu 60.

Es gibt ein zweifaches Wissen. Das eine beruht in der Vernunft und in den göttlichen Gedanken und läßt gegenwärtig nicht das Erkannte seiner Erscheinung nach wahrnehmen; das andere gewährt in der Tat ohne Vernunft und Denken den Genuß des Wahren seiner Erscheinung nach. Denn da die Vernunft durch das Wissen das anzudeuten pflegt, was erkannt werden kann, so regt sie das Verlangen derer, die durch sie bewegt werden, an, das Angedeutete zu genießen.

31. = I 210, 45 — I 211, 20 qu 60.

Die Weisen sagen, es sei unmöglich, daß die Erfahrung Gottes und der Begriff über Gott oder die sinnliche Wahrnehmung Gottes und das geistige Begreifen Gottes koexistieren. Begriff über Gott nenne ich das geistige Schauen Gottes durch Analogie aus den Dingen, sinnliche Wahrnehmung die Erfahrung der übernatürlichen Güter durch Teilnahme und geistiges Begreifen das einfache Wissen über ihn, das aus den Dingen geschöpft wird. Daß dem so ist, zeigt sich auch bei jedem anderen

Ding. Denn die Erfahrung dieses Dinges läßt den Begriff über dieses aufhören und die sinnliche Wahrnehmung dieses Dinges macht sein geistiges Begreifen unnütz. Erfahrung (πεῖρα) nenne ich die wirkliche Erkenntnis, die nach jedem Begriff sich einstellt; sinnliche Wahrnehmung aber die Teilnahme an dem Erkannten, die nach jedem geistigen Begreifen zum Vorschein kommt. Dieses gerade lehrt mystisch der große Apostel mit den Worten: „Wenn auch die Weissagungen abgetan werden oder die Sprachen eine Ende nehmen und die Erkenntnis vergehen wird" (1 Kor 13, 8), indem er nämlich von dem Wissen spricht, das in der Vernunft und in den Gedanken ruht.

32. = I 212, 6—24 qu 60.

Es ist in der Tat notwendig, daß der Schöpfer der Substanz der Dinge auch die Geschöpfe der Gnade nach vergöttliche, damit er nicht nur der Geber des Seins, sondern auch der des ewigen Glücklichseins sei. Denn da kein Ding sich selbst oder etwas anderes in bezug auf die Wesenheit erkennt, hat er von Natur nicht das Vorauswissen der Dinge, die sein werden. Nur Gott, der über dem Sein steht und sich selbst erkennt, was er seiner Wesenheit ist, und alles andere, was er geschaffen hat, erkennt die Substanz vor ihrem Sein. Er will den Dingen die Gnade gewähren, daß sie sich selbst und alles andere, was sie der Wesenheit nach sind, erkennen und ihnen selbst die Begriffe offenbaren, die in ihm einheitlich präexistieren.

Qu 61. „Denn es ist die Zeit da, daß das Gericht am Hause Gottes anfange. Wenn es aber zuerst bei uns beginnt, welches wird das Ende derer sein, welche den Evangelium Gottes nicht glauben? Und wenn der Gerechte wird kaum gerettet werden, wo wird der Gottlose und Sünder erscheinen?" (1 Petr 4, 17—18.) Was besagt dies: „Die Zeit ist da, daß das Gericht am Hause Gottes anfange?" ferner „Wenn der Gerechte wird kaum gerettet werden? Kap 33, 34, 35, 36, 37, 39, 38, 40, 42, 43, 41, 44, 45, 46. Solange die Merkmale der Herrschaft Adams, nämlich die Geburt und der Tod die Natur bedrücken, war noch nicht die Zeit, daß das Gericht beginne, um die Sünde völlig zu verurteilen. Mit dem Erscheinen des Gottmenschen kam die Zeit des Gerichtes, indem der Tod zur Strafe für die Sünde und nicht mehr für die Natur wurde. Ein Beispiel: Kap 47, 48, 49. „Es kommt die Zeit, daß das Gericht am Hause Gottes anfange", d. h. es wird die Sünde verurteilt, deren Verurteilung bereits ihren Anfang genommen hat durch die Leiden in den Gläubigen, ferner in denen, welche die Wahrheit erkannt haben, und endlich in denen, die die Geburt aus Lust durch die Taufe abgelegt haben. Die sind ein Haus Gottes, wie der Apostel bezeugt, wenn er sagt: „Christus war in seinem eigenen Hause; dieses Haus sind wir." (Hebr 3, 6.) Diesem pflichtet auch Petrus bei, wenn er schreibt: „Wenn es aber zuerst bei uns beginnt, welches wird das Ende derer sein, die dem Evangelium Gottes nicht glauben?" Er sagt gleichsam: Kap 50. Deshalb fleht der Apostel die Ungläubigen an: „Wenn der Gerechte kaum gerettet werden wird, wo wird der Gottlose und Sünder erscheinen?" Ein Gerechter ist der, welcher die Taufgnade und die Kindschaft des Hl. Geistes bewahrt. Die Rettung besteht in der Gewährung der Gnade der Vergöttlichung. Diese erlangt nur der getreue Beobachter aller Gebote, nicht aber der Ungläubige, d. h. der nicht an Christus glaubt, noch auch der Sünder wegen der in ihm lebenden Geburt des Alten Bundes. Oder aber als Sünder wird der Uebertreter der göttlichen Gebote bezeichnet und als Ungläubiger derjenige, welcher von Christus nichts weiß. Das ποῦ (wo) bezeichnet offenbar eine Lage, die von der örtlichen Umgrenzung nicht ausgeschlossen ist. Für den Gerechten gibt es kein „Wo"; denn sein Platz ist Gott. Gott aber ist über jedem „Wo" erhaben. Das ποῦ kann aber noch anders verstanden werden: Kap 51. Nach der einen Auslegung des Wortes: „Wo wird der Gottlose und Sünder erscheinen?" wird er nicht von dem umgrenzten Leben frei sein, da er nicht das Leben besitzt, das jede Umschreibung flieht und über jeden Ort erhaben ist. Die andere Auslegung ist folgende: Kap 52, 53, 54, 55.

33. = I 213, 8—23 qu 61.

Das Wort, das die menschliche Natur erschuf, schuf nicht gleichzeitig mit ihr die sinnliche Lust und den Schmerz, sondern pflanzte ihr nur eine gewisse geistige

Fähigkeit zur Lust ein, derzufolge sie in unaussprechlicher Weise Gott genießen konnte. Diese Fähigkeit, d. i. das natürliche Verlangen des Geistes nach Gott, stellte aber der erste Mensch, sobald er geschaffen war, in den Dienst des Sinnes und erhielt durch die erste Bewegung vermittelst des Sinnes die widernatürlich tätige Lust an den Sinnendingen. An diese knüpfte nun gemäß seiner Vorsehung der um unser Heil bekümmerte Gott gleichsam als eine rächende Gewalt den Schmerz, durch den das Gesetz des Todes weise tiefe Wurzeln in der Natur des Leibes faßte und dem widernatürlich bewegten Verlangen des betörten Geistes nach dem Sinnlichen eine Schranke setzte.

34. = I 222 schol 1 + schol 2 d. qu 61.

Lust und Schmerz sind nicht zugleich mit der Natur des Fleisches erschaffen, sondern die Uebertretung dachte sich die erstere zum Verderben des Willens aus und letzteren bestimmte sie zur Auflösung der Natur, damit die Lust den freiwilligen Tod der Seele, nämlich die Sünde, annehme und der Schmerz die Gestalt des Fleisches durch die Auflösung vernichte. Denn Gott gab nach seiner Vorsehung der Natur den widerwilligen Schmerz und den Tod, um die freiwillige Lust zu bestrafen.

35. = I 213, 24—214, 2 qu 61.

Weil die unvernünftige Lust die Natur befiel, kam der vernünftige Schmerz und bewirkte durch viele Leiden, in welchen und aus welchen der Tod entspringt, die Aufhebung der widernatürlichen Lust, aber nicht die vollkommene, derzufolge die Gnade der göttlichen Lust im Geiste hervorleuchten soll.

36. = I 222 schol 3 d. qu 61.

Das Ausdenken der freiwilligen Mühen und das Herbeiführen der unfreiwilligen Mühen hebt die Lust auf, indem es ihr Streben im Akte wohl zum Aufhören bringt, nicht aber ihre Potenz beseitigt, die gleichsam als ein Gesetz der Erzeugung der Natur eingepflanzt ist. Die Tugendphilosophie bewirkt Leidenschaftslosigkeit des Willens, nicht aber der Natur. Denn durch die Leidenschaftslosigkeit des Willens tritt die Gnade der göttlichen Lust im Geiste auf.

37. = I 214, 2—11 qu 61.

Jede Mühe, die gleichsam zur Ursache ihres eigenen Entstehens die durch die Tat vorausgehende Lust hat, ist eine Schuld, die naturgemäß der Ursache nach von allen gezahlt werden muß, die an der Natur teilhaben. Denn der unnatürlichen Lust folgt von Natur die Mühe in allen, deren Geburt das Gesetz der Lust unverursacht vorausging. Unverursacht nenne ich die Lust, die aus der Uebertretung stammt und nicht einer früheren Mühe folgt.

38. = I 222 f schol 6 d. qu 61.

Die Natur, die sich der freiwilligen Lust und dem unfreiwilligen Schmerz unterworfen hatte, konnte unmöglich zu dem früheren Leben erweckt werden, ohne daß der Schöpfer Mensch ward und freiwillig den Schmerz auf sich nahm, der die freiwillige natürliche Lust bestrafen sollte und dem selbst die Geburt aus Lust nicht vorausging, damit er die Natur von der aus Strafe verhängten Geburt befreie, indem er eine Geburt annahm, die nicht aus der Lust ihren Ursprung hatte.

39. = I 214, 12 — I 215, 16 qu 61.

Nach der Uebertretung besaßen alle Menschen die Lust, die von Natur der eigenen Geburt vorausging, und es gab überhaupt niemand, der von Natur aus

frei war von der mit Lust verknüpften leidenschaftlichen Geburt, sondern alle trugen, um ihre natürliche Schuld zu bezahlen, die Mühen und den Tod. Und für alle, die von der ungerechten Lust geknechtet wurden und die gerechten Mühen und den sehr gerechten Tod ertrugen, gab es keine Möglichkeit, davon frei zu werden. Um diese sehr ungerechte Lust und die ihretwegen verhängten sehr gerechten Mühen zu beseitigen und die leidenschaftslose Natur wieder zu erneuern, mußte eine Mühe und ein Tod ausfindig gemacht werden, der ungerecht und zugleich unverursacht war; unverursacht, weil er hinsichtlich der Geburt keine vorausgehende Lust besaß; ungerecht, weil er nicht die Folge eines leidenschaftlichen Lebens war, damit die Mühe und der sehr ungerechte Tod als Mittler zwischen der ungerechten Lust und der Mühe und dem sehr gerechten Tode den sehr ungerechten Anfang aus der Lust und das ihretwegen verhängte sehr gerechte Ende der Natur durch den Tod beheben, das Menschengeschlecht wiederum von Lust und Schmerz befreien, indem die Natur das frühere Glück wiedererhielt, das von keinem Merkmale der Dinge befleckt ist, die der Geburt und dem Untergang unterworfen sind. Zu diesem Zwecke ward der Logos ein vollkommener Mensch wie wir, ausgenommen die Sünde, die der Geburt vorausgehende Lust besaß er nicht, aber er nahm den Schmerz, d. i. den Tod, freiwillig auf sich, damit er ungerecht leide und sterbe und den Anfang der Geburt vernichte, der infolge der ungerechten Lust die Natur bedrückte. Der Tod des Herrn war nicht wie bei den anderen Menschen ein Tribut für diese Geburt, sondern ihr vielmehr entgegengesetzt und deshalb beseitigte er das gerechte Ende der Natur durch das Hinscheiden.

40. = I 215, 17—24 qu 61.

Es geziemt sich in Wahrheit, daß der Herr, der von Natur weise, gerecht und mächtig ist, gleichsam als Weiser wohl die Art der Heilung wußte, als Gerechter aber nicht die gewaltsame Rettung des Menschen bewerkstelligte, der seinem Willen nach von der Sünde erfaßt war, und endlich als Allmächtiger keinen Mangel litt, um die Heilung zu erfüllen.

41. = I 223 schol 10 d. qu 61.

Die Weisheit Gottes zeigt sich darin, daß er von Natur wahrhaft Mensch wurde, die Gerechtigkeit aber darin, daß er ähnlich wie wir die Leidensfähigkeit durch seine Geburt annahm, und die Allmacht endlich darin, daß er der Natur durch seine Leiden und seinen Tod das ewige Leben und die unveränderliche Leidenschaftslosigkeit gab.

42. = I 215, 25—47 + I 223 schol 9 d. qu 61.

Das Wort der Weisheit offenbarte der Herr in der Art der Heilung, indem er ohne jegliche Veränderung Mensch ward. Das Gleichmaß der Gerechtigkeit zeigte er in der Größe der Erniedrigung, indem er die Verurteilung, die sich in dem leidensfähigen Teil der Natur findet, freiwillig auf sich nahm und sie zu einer Waffe schmiedete, um die Sünde und den ihretwegen aufgekommenen Tod zu beseitigen, d. h. die Lust und den Schmerz. Denn auf dieser Leidensfähigkeit der Natur beruht die Macht der Sünde und des Todes und die Macht der Lust und des Schmerzes. Wollen wir der lästigen Empfindung des Schmerzes entfliehen, so nehmen wir zu der Lust unsere Zuflucht, indem wir die von Schmerz gequälte Natur zu beschwichtigen suchen. Indem wir aber uns beeilen, die Schmerzempfindungen durch die Lust zu lindern, bekräftigen (beschweren) wir um so mehr unseren Schuldbrief, da wir nicht die Lust zu erlangen vermögen, die von Schmerz und Mühen losgelöst ist.

43. = I 216, 1—10 qu 61.

Die Kraft seiner überragenden Macht offenbarte der Herr dadurch, daß er durch die Gegensätze, an denen er selbst litt, der Natur die unveränderliche Geburt gab. Er gewährte ihr nämlich durch Leiden die Leidenslosigkeit, durch Mühen die Abspannung, durch Tod das ewige Leben, erneuerte durch die Beraubungen an sich selbst die Habitus der Natur und schenkte ihr durch die eigene Menschwerdung die übernatürliche Gnade, die Vergöttlichung.

44. = I 216, 11—39 qu 61.

Gott wurde wahrhaft Mensch und gab der Natur einen anderen Anfang der zweiten Geburt, der mit Mühe anhebt und in der Lust des ewigen Lebens endet. Denn wie einst der Stammvater Adam durch die Uebertretung des göttlichen Gesetzes einen anderen Anfang der Geburt, der mit der Lust anhob und nach Mühen mit dem Tode aufhörte, gegen den zuerst geschaffenen einführte und auf Anraten der Schlange die Lust ersann, die nicht die Folge einer vorausgehenden Mühe war, sondern vielmehr in Mühe überging, und alle seine Nachkommen wegen des ungerechten Anfanges aus der Lust durch Mühen zu dem Ende durch den Tod führte, so schuf der Gottmensch der Natur einen anderen Anfang der zweiten Geburt aus dem Hl. Geist und nahm den sehr gerechten Tod Adams auf sich als einen für seine Person sehr ungerechten, weil er nicht zum Anfang seiner eigenen Geburt die sehr ungerechte Lust des Stammvaters hatte, und beseitigte die beiden Extreme, nämlich den Anfang und das Ende des Adamsgeschlechtes, da sie von Anbeginn von Gott nicht beschlossen waren, und befreite alle aus ihm geistig Wiedergeborenen von der Schuld.

45. = I 223 schol 11 + I 216, 39 — I 217, 4 qu 61.

Der Herr hat die Lust, die aus dem Gesetze der Sünde stammt, entfernt, um die fleischliche Geburt derer, die in ihm durch die Gnade des Hl. Geistes wiedergeboren werden, zu vernichten. Den Tod aber ließ er ihnen, nicht um wie früher die Natur, sondern um jetzt die Sünde zu strafen. Denn diese Wiedergeborenen haben nicht mehr die Lust der Geburt, die von Adam herrührt, sondern nur den Schmerz, der von Adam verursacht in ihnen den Tod bewirkt, der aber nicht mehr einen Tribut für die Sünde, sondern nach der Heilsgeschichte infolge natürlicher Notwendigkeit ein Mittel gegen die Sünde ist. Dem Tode fehlt die Lust, die ihn gezeugt und deren Rächer er ist, und er ist der Vater des ewigen Lebens. Denn wie das lüsterne Leben des Adam die Mutter des Todes und des Verderbens wurde, so wurde der Tod des Herrn zum Befreier von der Lust, die von Adam stammt, und zum Vater des ewigen Lebens.

46. = I 223 schol 12 qu 61

Nach der Gesetzesübertretung hatte das menschliche Geschlecht zum Anfang der eigenen Geburt die lüsterne Empfängnis aus dem Samen und die Geburt aus dem Fließen und zum Ende den schmerzlichen Tod; der Herr aber besaß weder diesen Anfang der fleischlichen Geburt noch war er auch dem Ende, nämlich dem Tode, unterworfen.

47. = I 217, 33—47 qu 61.

Die Sünde verlockte zu Anbeginn wie eine Speise den Adam, das göttliche Gesetz zu übertreten, wodurch sie die Lust begründete, sich selbst durch die Lust an die Tiefe der Natur wie an einem Nagel anheftete, die ganze Natur zum Tode verurteilte und durch den Menschen die Natur des Geschaffenen zum Untergange durch

den Tod führte. Denn auch dieses wurde von dem Teufel, dem Erzeuger der Sünde und dem schlechten Vater des Bösen, bewerkstelligt, der sowohl sich selbst durch seinen Stolz aus der göttlichen Herrlichkeit als auch den Adam aus Neid gegen uns und Gott aus dem Paradies vertrieben hatte, um die Werke Gottes und das, was in der Natur der Dinge besteht, zu vernichten.

48. = I 223 schol 14 + I 217, 47, — I 218, 4 qu 61.

Indem der Teufel, der Gott und uns beneidet, den Menschen trügerischerweise überredete, daß er von Gott beneidet werde, war er der Urheber der Gesetzesübertretung. Er beneidet Gott, damit nicht seine über alles Lob erhabene Macht, die den Menschen vergöttlicht, offenbar werde, und den Menschen, damit er nicht durch die Tugend des göttlichen Ruhmes teilhaftig werde. Denn der Verruchteste beneidet nicht nur uns um den Ruhm vor Gott wegen unserer Tugend, sondern auch Gott um die über alles gelobte Macht, die uns errettet.

49. = I 218, 23—28 qu 61.

Wie der Tod in Adam eine Strafe der Natur war, die zum Anfang der eigenen Geburt die Lust hat, so ist er in Christus eine Strafe für die Sünde; denn in Christus erlangte wiederum die Natur die Geburt, die von Lust rein war.

50. = I 220, 24—45 qu 61.

Sind wir durch die Gnade des Hl. Geistes gewürdigt, ein Haus Gottes zu sein, so müssen wir um der Gerechtigkeit willen zwecks Verurteilung der Sünde geduldig die Leiden und nach Art der Uebeltäter, auch wenn wir gut sind, den sehr schmählichen Tod tragen. „Welches ist das Ende derer, die dem Evangelium Gottes nicht glauben?“ d. h. wie beschaffen wird das Ende, nämlich das Gericht derer sein, welche nicht nur die lüsterne Geburt Adams, welche die Natur beherrscht, lebendig und tätig in Leib und Seele, im Willen und in der Natur eifrig bis zum Ende bewahrten, sondern auch weder den Vater, der durch den menschgewordenen Sohn mahnte, noch den Sohn selbst aufnehmen, der sich für uns durch den Tod dahingegeben hat, damit er uns mit Gott Vater versöhne und uns soweit vergöttliche, als er sich unsertwegen durch die Leiden erniedrigte.

51. = I 221, 42 — I 222, 11 qu 61.

Gott ist der unbegrenzte, ungeteilte und unendliche Ort derer, die gerettet werden, der nach Maßgabe der Gerechtigkeit allen alles wird oder vielmehr sich einem jeden schenkt nach Maß der Leiden, die ein jeder wissentlich für die Gerechtigkeit erträgt, ähnlich wie die Seele sich in den Gliedern des Leibes wirksam zeigt je nach der Fähigkeit, die dem einzelnen Gliede zugrundeliegt, und sie zusammenhält, damit sie existieren. Wo aber wird der Gottlose und Sünder sein, der dieser Gnade beraubt ist? Denn wo wird der erscheinen, der die Gegenwart Gottes, die das Glücklichsein bewirkt, nicht erlangen kann, wenn er das göttliche Leben verliert, das über Ewigkeit, Zeit und Ort erhaben ist?

52. = I 222, 18—25 qu 61.

Wie wird es dem ergehen, der nicht Gott, der das Leben zum Glücklichsein zusammenhält und der selbst allen Würdigen der Ort sein will, besitzt? Denn wenn schon der Gerechte nur schwer sein Heil erlangt, was wird erst mit dem sein, der nicht fromm und tugendhaft hier gelebt hat?

53. = I 223 schol 19 (Anfang) d. qu 61.

Gott wird nach seinem einzigen gütigen unendlichen Willen alle, Engel und

Menschen, Gute und Schlechte, umfassen. Aber diese alle werden nicht in gleicher Weise an Gott Anteil haben, der allen absolut innewohnt, sondern ein jeder in seiner Weise.

54. = I 223 f schol 19 (Fortsetzung) d. qu 61.

Die einen, die in allem den Willen mit der Natur gleichförmig bewahren und ihn durch die Tat für die Vernunftgründe der Natur aufnahmefähig gemacht haben, werden gemäß des ganzen Grundes der ewigen Seligkeit wegen des Wohlgefallens ihres Willens an dem göttlichen Ratschluß an der Güte nach Maßgabe des göttlichen Lebens teilhaben, das in ihnen, sei es in den Engeln, sei es in den Menschen, hervorleuchtet. Die anderen, die in allem ihren Willen mit der Natur ungleichförmig gestalten und ihn durch die Tat zu einem Spalter der Vernunftgründe machen, werden gemäß des ganzen Grundes des ewigen Glückes wegen der Disharmonie ihres Willens mit dem Göttlichen und wegen der in ihnen aufleuchtenden Notwendigkeit des Willens zum ewig unglücklich sein die ganze Güte verlieren. Dieser zufolge tritt eine Trennung solcher von Gott ein, die nicht mit freiem Willen durch Verrichtung guter Werke den Grund des ewigen Glückes unversehrt bewahrt haben, wodurch das göttliche Leben zum Vorschein kommt.

55. = I 224 schol 19 (Fortsetzung und Schluß) d. qu 61.

Der Wagebalken des einzelnen Willens wird beim Gericht der Vernunftgrund der Natur sein, der uns der Bewegung nach dem Guten oder nach dem Bösen überführt, derzufolge wir des göttlichen Lebens teilhaftig werden oder nicht. In betreff des Seins und des Immerseins wird der gegenwärtige Gott zwar alle umfassen; zum ewigen Glücke wird er nur die Heiligen, sowohl die Engel als auch die Menschen, in eigener Weise umfassen, denen aber, die nicht so waren, läßt er gleichsam die Frucht ihres Willens vermischt, damit es ihnen immer schlecht geht.

Qu 62. Was bedeuten die Worte des hl. Propheten Zacharias: „Und ich erhob meine Augen und schaute: und siehe, da war eine fliegende Schriftrolle; 20 Ellen lang und 10 Ellen breit. Und er sprach zu mir: Dies ist der Fluch, der ausgeht über das ganze Land." Ein wenig darauf: „Ich lasse ihn ausgehen, spricht der Herr der Heerscharen, daß er in das Haus des Diebes und in das Haus des bei meinem Namen Falschschwörenden eindringe, und er soll mitten in dessen Hause bleiben und es verzehren, das Holz desselben samt den Steinen." (Zach 5, 1—3.) Was besagt die Schriftrolle, ihr Längen- und Breitenmaß, warum fliegt sie, wer ist der Dieb und der Meineidige, was ist das Haus, das Holz und die Steine? Die Schriftrolle ist unser Herr Jesus Christus. Er ist von sich aus seiner Natur nach einfach und unveränderlich; unsertwegen aber ist er durch die Annahme des beseelten Fleisches zusammengesetzt, so aber, daß durch die Verbindung mit dem Fleische weder bloß eine Natur da ist, noch auch durch die Trennung zwei Söhne vorhanden sind. Kap 56, 57, 58, 59. Die fliegende Schriftrolle deutet darauf hin, daß der Logos nichts Irdisches an sich trägt, sehr schnell ist und das Heil der rettenden Menschen, das im Glauben und im guten Gewissen besteht, mit dem Herz umfaßt. Kap 60, 61. Der Logos ist, wie der Apostel sagt, unsertwegen zum Fluche und zur Sünde geworden, der unseren Fluch tilgt und die Sünden der Welt hinwegnimmt (vgl. Gal 3, 13). Ein Dieb und ein Falschschwörender ist der Teufel; ein Dieb, da er die ersten Menschen um das Glück des Paradieses brachte; ein Falschschwörender, weil er log und verführte. Sein Haus ist die gegenwärtige Welt des Verderbens. In dieser Welt besiegte der menschgewordene Logos den Teufel und vernichtete das Holz und die Steine, durch die falsche Götter vielgestaltig dargestellt wurden. Eine andere Deutung: Der Teufel ist ein Dieb, da er das Verlangen eines jeden auf sich zu lenken sucht, ein Falschschwörender, da er die leichtsinnigeren Menschen in der Hoffnung auf bessere Güter verführt, die Güter anzustreben, die in den Händen sind, und unter dem Schleier des Angenehmen ihnen Mühen schafft. Sein Haus ist jede der Sünde zugetane Herzensgesinnung; zu Steinen hat es gleichsam die

Unempfindlichkeit des Herzens gegen alles Gute, zu Holz das Ergötzliche, wodurch das unreine Feuer der Leidenschaften entfacht wird. Kap 62. Dies alles entfernt der Logos aus den Herzen der Gläubigen und hört nicht auf, Frieden zu stiften und in einem Leibe der Tugenden die Ferne- und Nahe-Stehenden zu vereinigen, nämlich die Scheidewand des Gesetzes, d. i. die Sünde zu vernichten, indem er den Schuldbrief vertilgt und das Sinnen des Fleisches dem Gesetze des Fleisches unterwirft. Denn als Fernstehende bezeichnet m. E. die Hl. Schrift die sinnlichen Regungen, die von Natur ferne existieren und überhaupt Fremde des Gebotes Gottes sind; als Nahestehende aber bezeichnet sie die geistigen Tätigkeiten der Seele. Diese verknüpft der Logos nach Auflösung des fleischlichen Gesetzes gemäß der Art der Tugend untereinander im Geiste. Kap 63. Sollte aber jemand der Ansicht sein, daß die Hl. Schrift in den Worten: „er wird in das Haus des Diebes und in das Haus des bei meinem Namen Falschschwörenden eindringen“, von zwei Personen und zwei Häusern rede, so bezeichnen die Personen die zwei allgemeinen Tätigkeiten des Teufels, die alle übrigen umfassen, und die Häuser die beiden allgemeinen dem Irrtum ergebenen Affekte der menschlichen Natur. Kap 64, 65, 66, 67, 68, 69.

56. = I 225, 9—24 qu 62.

Das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung bringt nicht zugleich mit der natürlichen Verschiedenheit dessen, woraus sie besteht, auch die Unterscheidung nach Personen, damit einerseits das Geheimnis der Trinität keinen Zuwachs erhalte und damit andererseits nicht etwas von Natur mit der Gottheit gleichartig und konsubstantial sei. Denn die beiden Naturen vereinigen sich zu einer einzigen Person, nicht aber zu einer einzigen Natur, damit die hypostatische Union sich als eine Einheit erweise, die aus der Verbindung der verschiedenen Naturen zustande gekommen ist, und geglaubt werde, daß die Verschiedenheit der zu einer unteilbaren Einheit vereinigten Naturen durch ihre natürliche Eigenheit außerhalb jeder Veränderung und Vermischung bleibe.

57. = I 233 schol 2 d. qu 62.

Wir sprechen in Christus nicht von einem Unterschied der Personen, weil die Trinität auch nach der Menschwerdung des Logos Trinität geblieben ist und dadurch keinen Personenzuwachs erfahren hat; wohl aber sprechen wir von einem Unterschied der Naturen, damit nicht das Fleisch mit dem Logos von Natur als konsubstantial angesehen wird.

58. = I 233 schol 3 d. qu 62.

Wer nicht von der Verschiedenheit der Naturen spricht, hat nichts, womit er das Bekenntnis begründen kann, daß der Logos ohne Veränderung Fleisch geworden ist; er erkennt nicht, daß in der einen Person des einen Christus das Annehmende und Angenommene von Natur nach der Vereinigung unversehrt geblieben ist.

59. = I 225, 42 — I 226, 8 qu 62.

Wenn in Christus nach der Vereinigung Fleisch und Gottheit unterschieden werden, denn beide sind ihrer Wesenheit nach nicht identisch, so vollzog sich diese Vereinigung keineswegs, um eine Natur, sondern um eine Person entstehen zu lassen, derzufolge wir in Christus in keiner Weise einen Unterschied finden. Denn der Logos ist der Person nach mit seinem eigenen Fleische identisch. Denn wenn Christus in irgendeiner Hinsicht einen Unterschied hat, so kann er nicht auf jede Weise eine Einheit sein; in welcher Hinsicht er aber keinen Unterschied zuläßt, da kann die Einheit in ihm stets sein und von ihm ausgesagt werden.

60. = I 233 schol 7 d. qu 62.

Der Glaube begründet vermittelst der Hoffnung die vollkommene Gottesliebe, das gute Gewissen aber durch Befolgung der Gebote die Nächstenliebe; denn das

gute Gewissen hat nicht ein übertretenes Gebot zum Ankläger. Dies nimmt gläubig nur das Herz derer an, die nach dem wahren Heile verlangen.

61. = I 227, 15—23 qu 62.

Nichts ist schneller als das Glauben und nichts leichter als mit dem Munde des Geglaubte zu bekennen; denn ersteres zeigt die beseelte Liebe des Gläubigen zum Schöpfer an, letzteres aber die fromme Gesinnung zum Nächsten. Liebe und edle Gesinnung, d. i. Glaube und gutes Gewissen, sind offenbar ein Werk der unsichtbaren Herzensbewegung, das keiner äußeren Materie bedarf, um zu werden.

62. = I 234 schol 18 (mit Ausnahme des ersten Satzes) + I 229, 44—47 + I 234 schol 19 d. qu 62.

Wer an der völligen Bewegungslosigkeit rings um das Gute krankt, strebt nach dem Bösen. Denn gegen beides unbewegt zu sein, ist unmöglich. Deshalb nennt auch die Hl. Schrift die Lässigkeit der Seele bezüglich des Guten Steine, da sie gleichsam gegen die Tugenden unempfindlich ist, Holz aber die Geneigtheit zum Bösen. Die Bewegung des Sinnes, die sich mit der Tätigkeit des Geistes verbindet, läßt die mit Wissen verbundene Tugend entstehen.

63. = I 230, 15—28 qu 62.

Die Hl. Schrift nannte m. E. Scheidewand das natürliche Gesetz des Fleisches, Gehege aber das Verhältnis zu den Leidenschaften, das im Gesetze des Fleisches ruht, d. i. die Sünde. Denn das entehrende Verhältnis zu den Leidenschaften bildet ein Gehege des Naturgesetzes, d. i. des leidensfähigen Teiles der Natur, indem es eine Mauer zwischen Seele und Leib zieht und das Wort der Tugenden durch das Handeln zu dem Fleische mitten durch die Seele nicht gehen läßt. Das ankommende Wort aber bekämpft das Naturgesetz, nämlich den leidensfähigen Teil der Natur, und vernichtet in ihm den Habitus der widernatürlichen Leidenschaften.

64. = I 231, 15—34 qu 62.

Wenn der Teufel listig die der Natur eingepflanzte Gotteserkenntnis sich aneignet, so ist er ein Dieb, der versucht, die Gottesverehrung auf sich zu übertragen, indem er die geistige Betrachtung der Seele von den geistigen Vernunftgründen in den Dingen ablenkt und die Geistesfähigkeit sich begnügen läßt, die sinnfälligen Dinge bloß äußerlich anzuschauen. Wenn er aber mit den natürlichen Strebungen beginnt und die Fähigkeit zu handeln zu widernatürlichen Regungen in verfänglicher Weise fortreißt und vermittelst des scheinbar Guten das Verlangen auf das Schlechte lenkt, dann schwört er falsch im Namen des Herrn, indem er die folgsame Seele zu anderem, als er versprochen hat, führt. Er ist ein Dieb, wofern er sich die Kenntnis der Natur anmaßt, und ein Falschschwörender, wofern er die Handlungsfähigkeit der Seele auffordert, sich vergeblich mit dem Widernatürlichen abzumühen.

65. = I 232, 7—19 qu 62.

Oder ein Dieb ist er auch, indem er das Wort Gottes, dessen Kraft er durch die Werke nicht kennt, nur um die Zuhörer zu täuschen, pflegt, das bloße Aussprechen zu einer Handelsware des Ruhmes macht und durch das gesprochene Wort von den Hörern das Lob erhascht, für einen Gerechten angesehen zu werden. Kurz gesagt, ein Dieb ist der, dessen Leben nicht mit dem Worte und dessen Seelengesinnung nicht mit dem Wissen übereinstimmt, da er infolge fremder Güter nicht gut berühmt wird. Ihm gilt das Wort der Hl. Schrift: „Zu dem Sünder spricht Gott: Warum zählst du meine Satzungen auf und nimmst du meinen Bund in deinen Mund?“ (Ps 49, 16.)

66. = I 232, 20—33 qu 62.

Ebenso ist ein Dieb, der durch sein äußeres Auftreten die unsichtbare Missetat der Seele verbirgt, indem er unter der Larve einer guten Lebensweise die innere Gesinnung versteckt, und so wie jener durch gelehrte Worte das Denken der Zuhörer, so betrügt er durch das Heucheln guter Sitten den Sinn der Beschauer. Diesem gilt das Wort: „Schämet euch, ihr, die ihr fremde Gewänder angelegt habt," (Soph 1, 8) und das andere Wort: „An jenem Tage wird der Herr hinwegnehmen ihren Schmuck." (Js 3, 18.) Denn an jedem Tage scheint der Herr dies zu mir in der verborgenen Werkstatt des Herzens zu sprechen, als wenn ich beider Vergehen schuldig bin.

67. = I 232, 34 — I 233, 1 qu 62.

Ein Meineidiger, nämlich ein falsch auf den Namen des Herrn Schwörender ist jeder, der Gott zwar ein tugendhaftes Leben verspricht, aber anderes treibt, das seinem Versprechen fremd ist, und sein Bündnis, ein religiöses Leben zu führen, durch Nichtbefolgen der Gebote bricht. Kurz gesagt, wer sich vorgenommen hat, gottgefällig zu leben und nicht vollkommen diesem irdischen Leben abgestorben ist, ist ein Lügner und Meineidiger, da er Gott geschworen hat, d. h. in den göttlichen Wettkämpfen einen tadellosen Lauf versprochen und nicht erfüllt hat. Und deshalb wird er keineswegs gelobt. Denn „gelobt werden wird jeder, der auf ihn schwört" (Ps 62, 12), d. i. jeder, der Gott ein gerechtes Leben verspricht und durch die Wahrheit der Werke der Gerechtigkeit die Schwüre des guten Versprechens erfüllt.

68. = I 234 schol 25 d. qu 62.

Wer durch den bloßen Vortrag in den Worten Wissen vorspiegelt, stiehlt die Gesinnung der Zuhörer, um selbst Ruhm zu erwerben, und wer durch das äußere Benehmen die Tugend vorschützt, bestiehlt das Gesicht der Zuschauer zwecks eigenen Ruhmes. Und indem beide mit List stehlen, führt der eine die Seelengesinnung der Zuhörer und der andere die leibliche Wahrnehmung der Zuschauer in die Irre.

69. = I 233, 1—6 qu 62.

Lob verdient, der sein eigenes Versprechen erfüllt und wahr macht, gleichsam als wie einer, der bei Gott geschworen hat, Tadel und Unehre aber empfängt der, welcher die eigenen Verträge, obgleich er sie bei Gott geschworen hat, übertritt und gleichsam wie einer, der bei Gott geschworen hat, lügt.

Qu 63. Wiederum steht bei demselben Propheten geschrieben: „Und er sprach zu mir: Was siehst du? Und ich sprach: Ich sehe da einen Leuchter ganz von Gold. und oben darauf ist sein Oelgefäß, und sieben Leuchten sind an ihm und sieben Röhren für die Leuchten, welche sich oben darauf befinden. Daneben stehen zwei Oelbäume, einer zur Rechten des Oelgefäßes und einer zur Linken desselben." (Zach 4, 2—3). Was bedeutet der Leuchter, warum ist er golden? Was besagt desgleichen das Oelgefäß, das sich oberhalb befindet, was die sieben Leuchter, was die sieben Röhren, was die beiden Oelbäume, warum stehen sie zur Rechten und zur Linken des Leuchters?

Der goldene Leuchter versinnbildet die unversehrte Kirche Gottes. Das oben darauf befindliche Oelgefäß ist das wahre und väterliche Licht, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, nämlich Jesus Christus. Von diesem gilt Mt 5, 15: „Auch zündet man keine Leuchte an und stellt sie unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit sie allen leuchte, die im Hause sind." Kap 70. Der Scheffel bezeichnet die Synagoge der Juden, nämlich den körperlichen Kult des Gesetzes, der infolge der Dicke der im Buchstaben enthaltenen Symbole das wahre Licht der Erkenntnis nicht besitzen kann. Solange das Wort wie von einem Scheffel durch den Buchstaben des Gesetzes behindert wird, beraubt es alle des ewigen Lichtes und er-

möglicht nicht die geistige Betrachtung. Dagegen auf den Leuchter, nämlich auf die **Kirche, gestellt, d. i.** durch den geistigen Kult erleuchtet es aber. Kap 73, 74, 75, 76, 77. Die sieben Leuchten über ihn sind m. E. hier nicht ein Sinnbild des Herrn, sondern es ist hier eine andere Auslegung am Platze. Kap 71. Hier deuten diese sieben Leuchten die sieben Gaben des Hl. Geistes an, die der Logos der Kirche schenkt (vgl. Js 11, 2—3). Andererseits wiederum sind Leuchten solche Menschen, die in der Kirche durch ihr ganzes Leben das Licht des Heiles anzünden und alle Gebote genau erfüllen. Eine Leuchte z. B. ist der Weise, der anderen die Glaubensgeheimnisse enthüllt. Kap 78, 79, 80. Die sieben Röhren sind die Habitus und die Gesinnungen, welche die verschiedenen Worte, Arten und Sitten aufzunehmen vermögen, um die sieben Leuchten, d. i. die Wirkungen des Hl. Geistes, derer zu ernähren, welche die Verteilung der Gnaden in der Kirche vornehmen. Kap 81. Daneben stehen zwei Oelbäume, einer zur Rechten des Oelgefäßes und einer zur Linken desselben. Die beiden Oelbäume des goldenen Leuchters, d. i. der heiligen katholischen Kirche, sind die beiden Testamente, aus welchen wie aus Oelbäumen durch fromme Forschung gleich Oel die Kraft der Gedanken fließt, die das Licht der göttlichen Gaben ernährt. Kap 82. „Der eine zur Rechten, der andere zur Linken." Rechts bezeichnet den geistigen Teil der Hl. Schrift, links den mehr körperlichen. Kap 83, 84, 85. Auch eine andere Auslegung ist zulässig. Der Leuchter ist die einzelne Seele; sie ist ganz golden, weil sie von Natur geistig, vernünftig, unverderbi und unsterblich ist. Sie hat über sich das Oelgefäß des Glaubens, nämlich den fleischgewordenen Logos. Auf sie wird die angezündete Leuchte des Wissens gestellt. Die Leuchte ist das Gesetz des Geistes; der Scheffel das leidenschaftliche Gesetz des Leibes. Unter letzteres darf nicht das Gesetz der Gnade gestellt werden, sondern nur auf den goldenen Leuchter, d. i. auf die Seele, damit es durch die Lichtstrahlen der Werke der Gerechtigkeit und der weisen Gedanken allen leuchte, die im Hause, d. h. die in der Kirche oder in dieser Welt sind, indem es sie bewege, das Gute nachzuahmen und durch die Werke der Tugend, aber nicht durch das bloße Aussprechen der Worte den Vater im Himmel zu verherrlichen, d. h. Gott, der in den Höhen der mystischen Betrachtungen des Wissens in den Heiligen die Herrlichkeit der sichtbaren Werke der Gerechtigkeit erzeugt. „Auf daß sie," wie er sagt, „eure guten Werke sehen und euren Vater preisen, der im Himmel ist." (Mt 5, 16.) Kap 86. Die beiden Oelbäume sind, wie schon angedeutet, das Alte Testament, das dem geistigen Teil der Seele, dem das Wissen oder die Betrachtung innewohnt, gleich Oel die Arten der Tugend durch das Handeln erzeugt, und das Neue Testament, das dem Teile der Seele, dem die Fähigkeit zu leiden oder zu handeln innewohnt, die geistigen Worte des Wissens durch die Betrachtung erzeugt. Kap 88, 89, 90. Die beiden Oelbäume können aber auch das natürliche und das geistige Gesetz bezeichnen. Kap 87. Die beiden Oelbäume weisen auch auf die beiden Welten, die geistige und sinnliche, hin. Der Mittler zwischen beiden ist der Logos, indem er die geistige Welt in der sinnlichen durch die Sinnbilder zum Vorschein kommen läßt und die sinnliche durch die Vernunftgründe, die sich in der geistigen Welt finden, erkennen lehrt. Kap 91.

70. = I 248 schol 8 d. qu 63.

Nicht jeder Mensch schlechthin, der in diese Welt eintritt, wird vom Logos erleuchtet; denn viele bleiben unerleuchtet und des Lichtes der Erkenntnis unteilhaftig, wohl aber wird es der, welcher seinem Willen nach in die wahre Welt der Tugenden eintritt, denn jeder, der durch die freiwillige Geburt in diese Welt eintritt, wird vom Logos erleuchtet, indem er den unveränderlichen Tugendhabitus und die unfehlbare Erkenntnis des wahren Wissens empfängt.

71. = I 238, 15—21 qu 63.

Nicht alle Personen und Sachen, die ein und dieselbe Bezeichnung führen, können auch in ein und derselben Weise geistig erfaßt werden, sondern ein jedes der Genannten muß offenbar im Zusammenhang mit der Bedeutung, welche der einzelnen Stelle der Hl. Schrift zugrundeliegt, beurteilt werden, wenn wir den Zweck des Geschriebenen richtig erreichen wollen.

Qu 64. Wie ist das Wort, das im Propheten Jonas über Ninive gesprochen ist, zu verstehen: „In welcher sich mehr als 120 000 Mann befinden, welche den Unterschied zwischen ihrer Rechten und Linken nicht kennen,“ da ich aus dem Buchstaben auch nicht eine Erklärung finde? Denn er spricht nicht von παῖδες, damit ich an Knaben denke, sondern von Männern. Welcher Mann aber mit gesundem Verstand kennt nicht seine Rechte oder Linke? Was bedeuten die Männer, die Rechte und die Linke nach der geistigen Auslegung? (Vgl. Jon 4, 11.) Kap 72.

Der Name Jonas wird verschieden gedeutet: „Ruhe und Geschenk Gottes, Gesundheit Gottes, Gnade Gottes, Mühe Gottes, Taube, Flucht des Schmuckes, und ihr Ekel.“ Joppe heißt: „Beschauen der Freude, wunderbare Gestalt, mächtige Freude.“ Joppe deutet die Tugend, das Wissen und die mit ihnen in Verbindung stehende Weisheit an. Jonas ist ein Sinnbild Adams, nämlich der gemeinsamen menschlichen Natur; diese ist gleichsam wie aus Joppe aus den göttlichen Gütern herausgekommen, wurde gleichsam wie in ein Meer in das Elend dieses Lebens fortgerissen, von dem äußersten Abgrunde eingeschlossen, d. h. der Geist wurde von der vollständigen Unwissenheit gefesselt und das Denken von der Schwere des Bösen umspült. Das Haupt tauchte in die Spaltungen der Berge, d. h. das erste Wort des Glaubens, das sich auf die Einheit bezieht, ist wie ein Haupt des ganzen Tugendkörpers in die Gedanken der bösen Mächte wie in die Spaltungen der Berge eingeschlossen und in viele Meinungen und Vorstellungen gespalten. Denn Spalten der Berge nennt die Hl. Schrift die Gedanken der bösen Geister, die in dem tiefsten Abgrund der Unwissenheit ruhen. Sie sank zur Erde herab, „deren Riegel ewig festhaltend sind“, d. h. sie ist zu dem Habitus gelangt, der jeder göttlichen Wahrnehmung bar ist und jeder belebenden Bewegung der Tugenden beraubt ist, denn sie besitzt keine Wahrnehmung der Güte und keine Bewegung des geistigen Verlangens nach Gott. In diese ist gleichsam wie ein Abgrund das Dunkel der Unwissenheit und die heillose Tiefe des Lasters hinabgestiegen und in ihr sind die Berge des Irrtums entwurzelt, ich meine die Geister der Bosheit. Nachdem sie deren Spaltungen früher angenommen hatte, wurde die menschliche Natur später wegen des sehr schlechten Habitus gleichsam der Behälter ihres Irrtums und ihrer Schlechtigkeit. Sie läßt nicht das Denken, das gleichsam zu ewigen Riegeln die eingepflanzten leidenschaftlichen Zuneigungen zu dem Stofflichen hat und das von dem Dunkel der Unwissenheit frei ist, das Licht des wahren Wissens schauen. Kap 92. Jonas hat sich bemüht, die Niniviten zu Gott zu bekehren und wegen der Kraft, die seinem Namen innewohnt, wird er Geschenk Gottes und Mühe Gottes gedeutet. Denn die für die Völker bestimmte Gnade der Prophetie ist eine Gabe Gottes und eine göttliche Mühe. Kap 93, 94. „Da glaubten die Bewohner von Ninive an Gott und riefen ein Fasten aus und zogen Bußkleider an, groß und klein. Auch zu dem Könige von Ninive drang die Kunde, da erhob er sich von seinem Throne, warf sein Gewand von sich, legte ein Bußkleid an und setzte sich in Asche. Und er ließ in Ninive ausrufen und sagen als des Königs und seiner Großen Befehl, also: Menschen und Tiere, Rinder und Schafe sollen nichts essen und sollen weder auf die Weide kommen, noch Wasser trinken.“ (Jon 3, 5—7.) Der König der Natur ist das Naturgesetz, die Großen sind die drei Seelenfähigkeiten: der Verstand, der Mut und die Begierde. Die Männer sind nach der einen Auslegung diejenigen, die gegen die Hl. Schrift verstoßen und über Gott und Göttliches eine falsche Ansicht hegen. Die Tiere sind diejenigen, die durch die Begierde fehlen und durch die körperlichen Leidenschaften die Lust als Last tragen. Kap 95. Die Stadt Ninive versinnbildet die gemeinsame Natur oder die Kirche der Völker, ihnen zeigt sich der predigende Jonas, d. i. das Wort der Prophetengabe, das die Irrenden täglich zu Gott bekehrt. Auch kann als die Stadt Ninive jede einzelne Seele betrachtet werden, zu der das Wort Gottes dringt und Bekehrung predigt. Diese drei haben mehr als 120 000 Männer, die zwischen Rechts und Links nicht zu scheiden wissen. Die Kirche, welche die Worte der Tugend und des Wissens, die über Zeit und Natur erhaben und zu der Pracht des Ewigen und Geistigen geschritten sind, besitzt, hat mehr als 120 000 Männer, die zwischen Rechts und Links nicht zu unterscheiden wissen. Kap 96. Diese 120 000 Männer besitzt auch jede Seele, die durch die Betrachtung der geistigen Dinge erleuchtet wird. Denn jede Seele, die nicht mehr über die Natur und Zeit betrachtet, besitzt gleichsam als Männer die natürlichen Erwägungen, da sie sich nicht mehr mit dem befassen, was der Zeit und Natur untersteht, sondern frei sind, die göttlichen Geheimnisse zu betrachten, und deshalb weder die Rechte noch die Linke kennen.

Kap 97, 1 (5. Hundert), 98, 99, 2, 100, 3. Als Rechte kann man auch die Begriffe der unkörperlichen Dinge und als Linke die Begriffe der Körper bezeichnen. Kap 4.

„Als nun die Sonne aufgegangen war, ließ der Herr einen heißen Glutwind kommen und die Sonne traf das Haupt des Jonas.“ (Jon 4, 8.) Nachdem die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen war, d. i. nachdem Jesus Christus von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren war, kam die versengende Glut der Prüfungen über die unbußfertigen Juden, wie sie sich es erbeten haben durch den Ruf: „Sein Blut komme über uns . . .“ (Mt 27, 25.) Oder andererseits ist der Geist der Feuerglut, der über die ungläubigen Juden kam, die göttliche Verlassenheit, die den Regen des Wissens und den Tau der Prophetie behinderte und die natürliche Quelle der frommen Gedanken des Herzens versiegen läßt. Mit Recht traf dies die Juden, die ihre Hände mit unschuldigem Blute befleckt und die Wahrheit an die Lüge verraten haben. Zu ihrem Heile kam der Erlöser, aber er wurde zurückgewiesen, weil in ihnen der Irrtum herrschte. Nicht eine fromme Gesinnung beseelte sie, sondern der Dünkel. Kap 5, 6, 7. Der Dünkel ist ein Geist der Feuersglut, eine Leidenschaft, die Gott und den Menschen haßt. Kap 8.

„Ninive aber war eine große Stadt Gottes, drei Tagereisen im Umfange.“ (Jon 2, 3.) Die Reise von drei Tagen sind die verschiedenen Gott wohlgefälligen Lebensläufe, nämlich die einem jeden Universalgesetz entsprechende Zucht. Universalgesetze nenne ich das natürliche, das geschriebene und das Gesetz der Gnade. Kap 9, 10, 11, 14, 12, 13. Wenn es sich mit den drei Gesetzen so verhält, so kann man auch von der Kirche Gottes oder von den einzelnen Seelen behaupten, daß sie drei Tagereisen im Umfang ist. In diesen drei Gesetzen ist der ganze Schmuck der Kirche enthalten. Er wird umschrieben durch die Breite der Tugend, durch die Länge des Wissens und durch die Tiefe der Weisheit in der mystischen Theologie. Trennen wir uns also nicht durch die Gesinnung von dieser Stadt wie die Juden, damit nicht wir, die wir den Leib wie eine Hütte lieben und die zeitliche Lust des Körpers wie ein Gewächs pflegen, am Leben verzweifeln und vor das göttliche Gericht geschleppt werden, wenn der Wurm des Gewissens nagt und die durch die Lust getäuschte Gesinnung verdorren läßt, und die Strafe für unser schlechtes Leben wie ein Glutwind, der in den unfreiwilligen Versuchungen besteht, über uns hereinbricht. Denn ein jeder von uns, die wir dem Trug des Irdischen unterlegen sind und uns an den Gelüsten des Leibes erfreuen, empfängt das Wort Gottes, das einem Wurme gleich sein Gewissen aufrüttelt, seine Zuneigung zur Lust wie die Wurzel der Pflanze verzehrt und so durch den völligen Aufgang des Lichtes, das die Worte des Geistes beleuchtet, die sündhafte Tätigkeit vertrocknet und durch den Geist der Feuersglut, durch die Erinnerung an die ewigen Strafen, den Anfang der bösen Leidenschaften wie ein Haupt schlägt, damit wir die Grundsätze der Vorsehung und des Gerichtes erkennen, die beide das Ewige dem Zeitlichen, über dessen Beraubung die Menschen betrübt zu sein pflegen, vorziehen. Kap 15, 16.

72. = I 250, 13—24 qu 64.

Wenn die Hl. Schrift Personen, Orte, Zeiten oder andere Dinge, belebte und unbelebte, sinnliche und geistige, anführt, so haben diese in derselben Art und Weise erwogen nicht die mit sich selbst übereinstimmende Geschichte oder denselben geistigen Sinn. Deshalb muß der, der unfehlbar die Hl. Schrift erkennen will, alles Aufgezählte verschieden auslegen je nach Verschiedenheit dessen, was geschehen ist oder erzählt wird, und ihm den geistigen Sinn zuerkennen, der jeweilig nach Zeit und Art paßt.

73. = I 237, 3—15 qu 63.

Es müssen alle, die in dieser Welt leben, lernen, nur nach den von der Vernunft allein aufgestellten Regeln zu leben und sich nur insoweit um die Körper zu sorgen, als es notwendig ist, um die Zuneigung der Seele zu den Körpern durch die viele Sorge zu beseitigen, und sich Mühe zu geben, überhaupt keine Vorstellung von dem Stoffe in der Seele aufkommen zu lassen, nachdem bereits der Sinn durch die Vernunft ausgelöscht worden ist, der am Anfang die Vernunft beseitigt

hatte und nach Art der kriechenden Schlange die Unvernunft der Lust erwarb, derzufolge der gerechte Tod beschlossen wurde, damit endlich dem Teufel kein Eintritt mehr in die Seele gewährt werde.

74. = I 237, 15—24 qu 63.

Der Sinn ist seinem Gattungsbegriff nach nur einfach, fünffach aber seinen Arten nach. „Durch die Aufnahmetätigkeit jeder einzelnen Art“ überredet er die irregeleitete Seele, an Stelle Gottes ein Sinnending zu lieben. Deshalb verurteilt der, der der Vernunft weise folgt, sich selbst freiwillig zum Tode des Fleisches, ehe der festgesetzte Tod wider Willen kommt, indem er den Willen völlig vom Sinne trennt.

75. = I 248 schol 12 d. qu 63.

Der Sinn, der den Geist knechtet, lehrt Vielgötterei, indem er durch jeden einzelnen Sinn den Leidenschaften frönt und das geschaffene Sinnending wie Gott verehrt.

76. = I 237, 25—42 qu 63.

Wer nur dem Buchstaben der Hl. Schrift anhaftet, hat nur den Sinn, der die Natur beherrscht und bloß die Zuneigung der Seele zum Fleische zum Vorschein kommen läßt. Denn der Buchstabe, der nicht geistig erkannt wird, hat nur den Sinn, der seine Aussprache umschreibt und nicht die Bedeutung des Geschriebenen zu dem Geiste übergehen läßt. Wenn aber der Buchstabe nur mit dem Sinn eng verknüpft ist, lebt ein jeder, der wie die Juden den Buchstaben annimmt, sowie die geschichtlichen Ereignisse niedergeschrieben sind, dem Fleische nach, indem er täglich freiwillig den Tod der Sünde stirbt wegen des in ihm lebenden Sinnes. Denn er kann durch den Geist die Handlungen des Körpers nicht töten, damit er das selige Leben im Geiste lebe, sowie der Apostel sagt: „Denn wenn ihr nach dem Fleische lebt, werdet ihr sterben; wenn ihr aber durch den Geist die Werke des Fleisches ertötet, werdet ihr leben.“ (Röm 8, 13.)

77. = I 237, 42 — I 238, 2 qu 63.

Lasset uns also nicht das göttliche Licht, nämlich das leuchtende Wort des Wissens, durch Betrachten und Handeln anzünden und unter den Scheffel stellen, um nicht als solche verurteilt zu werden, die die unbegrenzte Kraft der Weisheit durch den Buchstaben beschränken, sondern auf den Leuchter, d. i. auf die hl. Kirche, die auf der Höhe der wahren Betrachtung allen das Licht der göttlichen Dogmen bringt.

78. = I 239, 30—43 qu 63.

Wer die Angriffe der unfreiwilligen Versuchungen nach dem Beispiele des seligen Job und der edlen Martyrer in unerschütterlicher Gesinnung erträgt, ist eine starke Leuchte und bewahrt das Licht des Heiles vor dem Erlöschen durch männliche Geduld, als wenn er den Herrn zur Stärke und zum Lobgesang besitze. Wer jedoch die Nachstellungen des Bösen und die Kämpfe mit den unsichtbaren Feinden kennt, dieser ist, durch das Licht des Wissens erleuchtet, eine andere Leuchte und spricht so wie es dem großen Apostel geziemt: „Denn seine Anschläge sind uns nicht unbekannt. (2 Kor 2, 11.)

79. = I 240, 7—25 + I 248 schol 18 d. qu 63.

Denen, die der Reinheit der Tugenden würdig sind, gewährt der Hl. Geist durch Furcht, Frömmigkeit und Wissen die Reinigung. Die Erleuchtung des Wissens,

nach welchen Vernunftgründen die Dinge existieren, schenkt er denen, die des Lichtes würdig sind, durch Stärke, Rat, Einsicht. Die Vollkommenheit schenkt er denen, die der Vergöttlichung wert sind, durch die einfache und ganz erleuchtete Weisheit, indem er sie, die aus den göttlichen Eigentümlichkeiten der Güte erkannt werden, unmittelbar, soweit menschenmöglich, zu der Ursache der Dinge führt; durch diese Güte erkennen sie sich selbst aus Gott und Gott aus sich, da es keine trennende Zwischenwand zwischen der Weisheit und Gott gibt. Sie werden die völlige Unveränderlichkeit erlangen, sobald sie alles, was in der Mitte liegt und Gefahr bietet, sich bezüglich des Wissens zu irren, gänzlich überschritten haben. Denn als Mitte bezeichnet er die Substanz des Geistigen und des Sinnlichen, wodurch der menschliche Geist zu Gott als der Ursache der Dinge geführt zu werden pflegt.

80. = I 248, schol 17 d. qu 63.

Furcht, Frömmigkeit und Wissen bewirken die praktische Philosophie; Stärke, Rat und Einsicht gewähren die natürliche Betrachtung im Geiste; die göttliche Weisheit allein schenkt die mystische Theologie.

81. = I 241, 1—10 qu 63.

Wie das Licht ohne Oel unmöglich vor dem Erlöschen bewahrt werden kann, so kann auch das Licht der Gnaden ohne den Habitus, der das Gute durch geziemende Worte, Arten, Sitten, Gedanken und Erwägungen ernährt, vor dem Erlöschen nicht bewahrt werden. Jede geistige Gnade bedarf nämlich des entsprechenden Habitus, der auf sie unaufhörlich gleichsam wie Oel den erkennbaren Stoff herabgießt, damit sie festbleibt gemäß des Habitus des Empfängers.

82. = I 241, 38 — I 242, 1 qu 63.

Wie es ohne den Oelbaum kein naturechtes Oel gibt, wie ferner ohne einen Behälter das Oel nicht aufbewahrt werden kann, und das Licht, wenn es nicht mit Oel gespeist wird, erlischt, so existiert ohne die Hl. Schrift weder die göttliche Kraft der Gedanken noch ohne den Habitus, der dem Behälter gleich die Gedanken aufnimmt, das göttliche Erkennen, noch wird auch das Licht des Wissens in den Gnaden, in denen unverlöschbar bewahrt, die es besitzen, wenn es nicht durch göttliche Gedanken gespeist wird.

83. = I 242, 21—36 qu 63.

Der Oelbaum zur Linken deutet m. E. das Alte Testament an, das mehr auf die praktische Philosophie bedacht ist, der zur Rechten aber das Neue Testament, das ein neues Mysterium lehrt und den betrachtenden Habitus in jedem Gläubigen bewirkt. Ersteres gewährt denen, die über das Göttliche philosophieren, die Arten der Tugend, letzteres die Worte des Wissens. Das Neue Testament lenkt den Geist von dem Sichtbaren zu dem ihm Verwandten ab und reinigt ihn von jedem irdischen Gedanken. Das Alte Testament aber reinigt ihn von der Begierde nach Irdischem und entfernt mit angestrengter Tüchtigkeit gleichsam wie mit einem Hammer die Nägel, die ihn gemäß des Habitus des Willens an den Leib heften.

84. = I 242, 36—47 qu 63.

Das Alte Testament führt den mit Vernunft erfüllten Leib vermittelst der Tugenden zur Seele hinauf, indem es verhindert, daß der Geist zum Leib herabsinkt. Das Neue Testament aber läßt den durch das Feuer der Liebe entzündeten Geist zu Gott aufsteigen. Ersteres identifiziert den Leib mit dem Geist hinsichtlich der Bewegung des Willens, letzteres aber den Geist mit Gott gemäß des Habitus

der Gnade, denn der Geist besitzt eine große Aehnlichkeit mit Gott, daß Gott, der seiner Natur nach aus sich selbst überhaupt nicht erkannt werden kann, durch ihn wie aus einem Bilde als Urbild erkannt zu werden vermag.

85. = I 248 schol 23 + I 249 schol 30 d. qu 63.

Das Alte Testament versinnbildet das Handeln und die Tugend und läßt hinsichtlich der Bewegung den Körper mit dem Geiste übereinstimmen. Das Neue Testament bewirkt die Betrachtung und das Wissen und schmückt den Geist, der mystisch ihm anhängt, mit göttlichen Gedanken und Merkmalen. Das Alte Testament verleiht dem Wissenden die Arten der Tugenden, das Neue Testament aber dem Handelnden die wahren Worte des Wissens.

86. = I 248 schol 26 d. qu 63.

Gott ist der Gnade nach ein Vater derer, die freiwillig im Geiste durch die Tugend wiedergeboren sind. Durch diese Wiedergeburt haben sie gleichsam als Abbild der Seele das durch ihr tugendhaftes Leben sichtbare Merkmal Gott des Vaters und veranlassen diejenigen, die es sehen, durch Aenderung der Sitten Gott zu loben, indem sie den anderen ihr eigenes Leben als ausgezeichnetes Tugendbeispiel bieten. Denn Gott wird nicht durch das bloße Wort verherrlicht, sondern vor allem durch die Werke der Gerechtigkeit, die noch weit mehr als die Worte die göttliche Herrlichkeit verkünden.

87. = I 249 schol 34 d. qu 63.

Links ist das natürliche Gesetz wegen des Sinnes, es führt der Vernunft die Tugendarten vor und ruft das werktätige Wissen hervor. Das geistige Gesetz ist rechts wegen des Geistes, es vermischt mit dem Sinne die geistigen Begriffe, die sich in den Dingen finden, und bewirkt das wohl überlegte Handeln.

88. = I 249 schol 32 d. qu 63.

Wer das durch das Handeln verkörperte Wissen und das durch das Wissen beseelte Handeln aufweist, findet die genaue Art der wahren göttlichen Tätigkeit. Wer beides von einander trennt, macht das Wissen zu einem substanzlosen Phantasma oder das Handeln zu einem unbeseelten Abbild. Denn das untätige Wissen unterscheidet sich in nichts von dem bloßen Phantasma, da ihm sein Fundament, das Handeln, fehlt, und das unvernüftige Handeln ist mit einem Bild identisch, da ihm das Wissen mangelt, das es beseelt.

89. = I 244, 22—34 qu 63.

Das Geheimnis unseres Heiles gestaltet einerseits das Leben zu einem Beweis für das Wort und das Wort zum Ruhm des Lebens und andererseits das Handeln zu einer wirksamen Betrachtung und die Betrachtung zu einem mystischen Handeln. Kurz gesagt: Die Tugend offenbart das Wissen, das Wissen aber schützt und erhält die Kraft der Tugend. Durch beide, Tugend und Wissen, wird eine Weisheit offenbart, damit wir erkennen, daß der Gnade nach beide Testamente mehr übereinstimmen, um sich zu dem einen Geheimnis zu ergänzen, als Leib und Seele sich gemäß ihrer Zusammensetzung gegenseitig vereinen, um den einen Menschen werden zu lassen.

90. = I 249 schol 33 + I 247, 43—47 qu 63.

Wie der Leib und die Seele durch Zusammensetzung den Menschen bilden, so vollenden Handlung und Betrachtung vereint die eine gelehrte Weisheit, und das Alte und Neue Testament stellen nur ein Geheimnis dar. Gott allein eignet von

Natur das Gute, aus ihm wird durch Teilnahme alles erleuchtet und gut gemacht, was von Natur Licht und Güte aufzunehmen vermag.

91. = I 249 schol 47 d qu 63.

Wer die sichtbare Welt geistig erwägt, schaut die geistige; denn er bildet das Geistige, wenn er es mit dem Sinne vorstellt, gestaltet die sichtbaren Vernunftgründe im Geiste um, überträgt vielartig die Beschaffenheit der geistigen Welt auf den Sinn wie auch umgekehrt die Beschaffenheit der Sinnenwelt auf den Geist. Er denkt in dem Geistigen das Sinnliche, indem er den Sinn auf den Geist durch die Vernunftgründe überträgt, und in dem Sinnlichen das Geistige, indem er den Geist durch Sinnbilder mit dem Sinne verknüpft.

92. = I 271 f schol 7, 8, 9, 10 d. qu 64.

Haupt nennt der Prophet das erste Wort bezüglich der Gotteinheit, gleichsam den Anfang jeder Tugend, wie jene Stelle besagt: „Mein Haupt tauchte unter die Spaltungen der Berge.“ Die Ratschläge der bösen Geister sind Spaltungen der Berge, von denen unser Geist durch die Uebertretung verschlungen wurde; unterste Erde ist der Habitus, der das göttliche Wissen nicht wahrnimmt oder der nicht nach einem tugendhaften Leben irgendwie strebt; ein Abgrund ist die Unwissenheit, die auf dem Habitus des Bösen beruht, in welche er gleichsam wie in die Erde hinabstieg; Meere oder Land des Bösen nannte der Prophet den festen Habitus des Schlechten; ewige Riegel die den schlechtesten Habitus beherrschenden leidenschaftlichen Zuneigungen zum Irdischen.

93. = I 272 schol 16 + I 256, 9—16 + I 272 schol 18 d. qu 64.

Die Geduld der Heiligen vernichtet die böse angreifende Macht, indem sie ihre Diener überredet, sich mit den Mühen zu rühmen, die sie um der Wahrheit willen zu ertragen haben, und sie belehrt, daß sie sich weit mehr der Leiden rühmen können als die, welche um das Fleisch besorgt sind, sich mit den Gelüsten prahlen. Die natürliche Schwäche des Fleisches im Ertragen von Leiden führt sie als Beweis an für die überragende Macht des Geistes. Denn siehe, welch ein Beweis für die überragende göttliche Macht die natürliche Schwäche der Heiligen ist, welcher der stolze Teufel unterliegt, wie der Herr zeigte.

94. = I 256, 17—32 qu 64.

Wie Jonas einst durch viele Bedrängnisse nach Ninive kam, so schreitet das Wort der Gnade durch viele Versuchungen zur Menschennatur oder zur Kirche der Völker und überredet das die Natur beherrschende Gesetz, sich vom Throne, d. i. von den früheren sinnlichen Zuneigungen zum Bösen, zu erheben und sein Gewand, d. i. die Einbildung auf weltlichen Ruhm, vor den Völkern abzustreifen und den Sack anzuziehen, nämlich die Trauer und die mühenbeschwerte Zucht eines Gott wohlgefälligen Lebens anzunehmen und sich in Asche zu setzen; Asche ist die Geistesarmut, in der jeder sitzt, der belehrt wird, fromm zu leben, und der von dem Gewissen für die begangenen Nachlässigkeiten gegeißelt wird.

95. = I 272 schol 19 + 20 d. qu 64.

Siehe, wie er einen König nennt das Naturgesetz, einen Thron den leidenschaftlichen sinnlichen Habitus, ein Gewand den eitlen Ruhm, einen Sack die reuevolle Trauer, Asche die Demut, Menschen die, welche durch die Vernunft fehlen, eine Herde die, welche durch die Begierde fehlen, Rinder die, welche durch den Mut fehlen, Schafe die, welche durch die Betrachtung der sichtbaren Gegenstände fehlen.

96. = I 259, 27—40 + I 272 schol 23 (Schluß) d. qu 64.

Wer der gesetzmäßigen Tugend wegen die fleischlichen Leidenschaften gleichsam wie das Linke vergißt und wer wegen des unfehlbaren Wissens bei Erfolgen nicht von der Krankheit der aufblähenden Einbildung wie von der Rechten erfaßt wird, ist ein Mann, der weder seine Rechte kennt, da er den vergänglichen Ruhm nicht liebt, noch seine Linke, da er von den fleischlichen Leidenschaften nicht gereizt wird. Rechte nennt die Hl. Schrift scheinbar die Eitelkeit über Erfolge, Linke aber die Zügellosigkeit bei schlechten Leidenschaften. Denn weder kennt der Begriff der Tugend die Sünde des Fleisches gleichsam der Linken, noch der des Wissens die Schlechtigkeit der Seele gleichsam der Rechten.

97. = I 260, 5—18 qu 64.

Das vernünftige Wissen der Tugenden oder die wirklich wahre Erkenntnis des Urhebers der Tugenden bewirkt, daß wir völlig in Unkenntnis sind über den Ueberfluß und Mangel, die beiderseits wie zur Rechten und Linken der Mitte der Tugenden anliegen. Wenn nämlich in der Vernunft nichts Unvernünftiges sein kann, so wird gewiß der, welcher zum Begriff der Tugenden gelangt ist, keineswegs die Setzung des Unvernünftigen erkennen; denn es ist unmöglich, daß beide Gegensätze zugleich geschaut werden und der eine zugleich mit dem anderen erkannt werde.

98. = I 260, 19—32 qu 64.

Wenn in dem Glauben kein Begriff von Unglauben sich findet, noch das Licht naturgemäß die Ursache der Finsternis ist, noch der Teufel sich zugleich mit Christus zeigt, so existiert offenbar auch nicht das Unvernünftige mit der Vernunft zusammen. Kann aber das Unvernünftige nicht mit der Vernunft koexistieren, so wird der, welcher zum Begriff der Tugenden gelangt ist, keineswegs die Setzung des Unvernünftigen erkennen, da er nämlich die Tugend wirklich allein erkennt, wie sie ist, und nicht, wie er sie sich vorstellt, und deshalb kennt er weder eine Rechte durch Ueberfluß noch eine Linke durch Mangel. Denn in beiden wird weise das Unvernünftige geschaut.

99. = I 272 schol 26 d. qu 64.

Unglauben nennt er die Verleugnung der Gebote, Glauben die Zustimmung zu ihnen, Finsternis die Unkenntnis des Guten und Licht die Kenntnis des Guten. Als Christus bezeichnet er die Substanz des Guten, als Teufel jedoch den sehr schlechten Habitus, der alles Böse erzeugt.

100. = I 260, 32 — I 261, 4 qu 64.

Wenn die Vernunft Ziel und Maß der Dinge ist, kommt einem Fehlen der Vernunft gleich und ist deshalb unvernünftig das, was dem Ziel und Maß zuwiderläuft oder über das Ziel und Maß hinausgeht. Denn jedes von beiden macht die, welche sich so bewegen, von dem wahren Sinn abirren. Das eine überredet sie, die sich etwas anderes noch mehr rechts vorstellen als das, was rechts ist, einen unbestimmten Lauf zu laufen, der infolge der Maßlosigkeit ihrer Vernunft nicht Gott zum Ziele hat, das andere aber ermuntert sie, entgegen der Bestimmung, allein nach dem Sinn zu streben, den sie infolge der Kleinheit des Geistes für das Ziel halten, das sie durch den Sinn begrenzen. Dieses kennt nicht der, welcher allein mit dem Begriff der Tugend verknüpft ist, der durch ihn die ganze Bewegung der eigenen Geistesfähigkeit begrenzt und deshalb nichts denken kann, was die Vernunft übersteigt oder ihr widerspricht.

Fünftes Hundert

1. = I 272 schol 25 d. qu 64.

Die natürliche Vernunft läßt den eifrig Handelnden vermittelst der Tugenden zum Geiste hinaufsteigen; der Geist aber geleitet den Wißbegierigen vermittelst der Betrachtung zur Weisheit. Die vernunftwidrige Leidenschaft aber sucht den, der die Gebote vernachlässigt, zum Sinn zu ziehen, der den Geist an die Lust zu fesseln beabsichtigt.

2. = I 272 schol 27 + schol 24 d. qu 64.

Tugend nennt er den sehr leidenschaftslosen und festen Habitus des Guten, zu dessen beiden Seiten sich nichts findet, da er das Merkmal Gottes trägt, dem nichts entgegengesetzt ist. Gott ist der Urheber der Tugenden. Das aktuelle Wissen Gottes verwandelt den Habitus dessen, der in Wahrheit Gott erkennt, in Geist um.

3. = I 272 schol 28 + schol 29 d. qu 64.

Wenn die Vernunft das Wesen jedes Dinges unterscheidet, so findet sich nichts, das von Natur über sich selbst hinausgeht, noch auch hinter sich selbst zurückbleibt. Ziel der Dinge ist die Erkenntnis des Urhebers durch das Verlangen und ihr Maß die Nachahmung des Schöpfers durch die Tat, soweit es angänglich ist. Das Verlangen derer, die bewegt werden, über Ziel und Maß hinauszugehen, macht den Lauf unnütz, weil sie nicht zu Gott gelangen, in dem die Bewegung des Verlangens aller ruht, da sie das wirklich existierende Ende, nämlich den glückseligen Besitz Gottes, erlangt hat. Setzt sich aber das Verlangen derer, die bewegt werden, dem Ziel und Maß entgegen, dann wird ihr Lauf ebenfalls nutzlos, da sie an Stelle Gottes dem Sinne anheimfallen, auf den der eitle Genuß der Leidenschaften fußt.

4. = I 261, 9—16 + I 273 schol 32 d. qu 64.

Der Geist, der sich unbehindert zum Schöpfer der Dinge erhebt, wird nichts erkennen, weil er in Gott, der wesentlich gemäß jeder Ursache über jeden Begriff erhaben ist, keinen Begriff schaut. Zieht er sich von allen Dingen zu Gott zurück, so versteht er nichts von den Vernunftgründen, denen er fern ist, und schaut unerklärlicherweise nur den, zu dem er durch Gnade kam. Denn der Geist, der sich zu Gott in heftigen Sehnen erhebt, gibt die Begriffe der unkörperlichen Dinge und der Körper auf. Was nämlich unter Gott steht, kann nicht zugleich mit Gott geschaut werden.

5. = I 264, 7—14 qu 64.

Der Dünkel (ὁ τῦφος) ist eine verwünschte Leidenschaft und besteht aus zwei Lastern, dem Stolz (ὑπερηφανία) und der Ruhmsucht (κενοδοξία). Von diesen beiden leugnet der Stolz den Urheber der Tugend und der Natur, die Ruhmsucht aber macht die Natur und selbst die Tugend zu einer Unehelichen. Denn der Stolze lebt nicht nach Gottes Vorschriften, und der Ruhmsüchtige macht der Natur nach keine Fortschritte.

6. = I 273 schol 38 d. qu 64.

Dem Stolze ist es eigen, Gott als den Erzeuger der Tugend und Natur zu leugnen, der Ruhmsucht aber, die Natur zu teilen, um sie herabzusetzen. Aus diesen beiden ersteht der Dünkel, ein zusammengesetzter Habitus der Schlechtigkeit, der das an sich hat, daß er Gott freiwillig verleugnet und das Ehrengleichmaß der Natur nicht kennt.

7. = I 264, 14—21 qu 64.

Der Dünkel ist eine Mischung aus Stolz und Ruhmsucht; in bezug auf Gott hegt er die Verachtung, die ihn die Vorsehung blasphemisch verwerfen läßt, und der Natur gegenüber besitzt er die Abneigung, durch die er alles Natürliche widerrechtlich handhabt, indem er durch Mißbrauch die Pracht der Natur verdirbt.

8. = I 273 schol 37 + schol 39 d. qu 64.

Der Geist der Feuersglut deutet nicht nur die Versuchungen an, sondern auch das Verlassensein vonseiten Gottes. Das ist eine Tätigkeit, welche die göttlichen Gnaden von den Juden hinwegnimmt. Die Seelenverwandtschaft durch den Geist löst die Zuneigung des Willens zum Fleische und verknüpft sie mit Gott durch das Verlangen.

9. = I 268, 45 — I 269, 7 qu 64.

Wird das natürliche Gesetz nicht vom Sinn, sondern von der Vernunft geleitet, so leehrt es von selbst, alle die Verwandten zu lieben, indem die Natur selbst lehrt, den Bedürftigen Hilfe zu bringen und allen das zu gewähren, was sie sich selbst von anderen wünschen. Und deshalb lehrt der Herr: „Alles also, was immer ihr wollt, daß euch die Leute tun, tuet auch ihr ihnen.“ (Mt 7, 12.)

10. = I 273 schol 46 + I 269, 7—27 qu 64.

Eine Aufgabe des Naturgesetzes ist es, alle gegenseitig zu einen. Wo die Natur von der Vernunft geleitet wird, herrscht nur eine Gesinnung. In welchen sich aber dieselbe Gesinnung findet, bei denen gibt es auch nur die eine Art von Sitten und nur den einen Lebenslauf. Wo die Art von Sitten und Lebenslauf wiederum identisch ist, dort existiert auch ein und dasselbe Band der Zuneigung, das alle dem Willen nach verbindet, indem es dem einen Willen nach alle zu der einen Vernunft der Natur führt, in der sich keine Spaltung findet, die jetzt infolge der Selbstliebe die Natur beherrscht. Das geschriebene Gesetz hält durch die Furcht vor Strafen die ungeordneten Strebungen der Unvernünftigeren im Zaume und gewöhnt sie durch Belehrung auf die Verteilung des Billigen allein zu achten, derzufolge die durch die Zeit gefestigte Macht der Gerechtigkeit in die Natur übergeht, die bewirkt, daß die Furcht allmählich zu einer Gesinnung wird, die freiwillig das Gute will, die Gewohnheit aber zu einem Habitus wird, der durch Vergessen des Früheren gereinigt wird und die gegenseitige Liebe mit sich selbst zugleich erzeugt.

11. = I 273 schol 48 d. qu 64.

Das geschriebene Gesetz verhindert durch die Furcht die Ungerechtigkeit, gewöhnt an das Gerechte, macht die Gewohnheit durch die Zeitdauer zu einer gerechtigkeitsliebenden Gesinnung, die wiederum eine feste Zuneigung zum Guten aufkommen und die frühere Schlechtigkeit vergessen läßt.

12. = I 269, 46 — I 270, 18 qu 64.

Das Gesetz der Gnade lehrt uns, unmittelbar Gott selbst nachzuahmen, der so sehr über sich selbst uns liebte, obwohl wir infolge der Sünde seine Feinde waren,

daß er, der über jede Substanz steht, unveränderlich in unsere Wesenheit kam, überwesentlich die Natur annahm, Mensch wurde und sich nicht weigerte, unsere Verurteilung zu seiner eigenen zu machen. Und in dem Maße vergöttlicht er uns durch Gnade, als er selbst Mensch ward, damit wir lernen, nicht nur in natürlichen Werken alle gegenseitig zu umfassen und einander geistig wie uns selbst zu lieben, sondern auch in göttlicher Weise über uns hinaus sich umeinander zu sorgen und sogar diesen Beweis unserer gegenseitigen Liebe zu liefern, daß wir aus Tugend für einander freiwillig den Tod erwählen. „Denn eine größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben hingibt für seine Freunde." (Jo 15, 13.)

13. = I 270, 19—33 qu 64.

Das Naturgesetz ist, um es kurz zu sagen, die natürliche Vernunft, die den Sinn unterwürfig macht, damit die Unvernunft beseitigt werde, derzufolge die natürlich Geeinten gespalten sind. Das geschriebene Gesetz ist die natürliche Vernunft, die nach Beseitigung der sinnlichen Unvernunft das geistige Verlangen hinzunimmt, das den Zusammenhang mit den Verwandten bewahrt. Das Gesetz der Gnade ist die übernatürliche Vernunft, welche die Natur unveränderlich vergöttlicht und wie in einem Bilde in der menschlichen Natur das überwesentliche und übernatürliche Urbild zeigt und die Dauer des ewigen Glückes gewährleistet.

14. = I 273 schol 50 d. qu 64.

Den Nächsten wie sich selbst halten, heißt bloß für die Erhaltung des Lebens zu sorgen. Dies obliegt dem natürlichen Gesetz. Den Nächsten wie sich selbst lieben heißt aber, dafür zu sorgen, daß der Nächste sich gemäß der Tugend wohl fühlt. Dieses befiehlt das geschriebene Gesetz. Den Nächsten aber über sich selbst hinaus zu lieben, ist dem Gesetz der Gnade ureigen.

15. = I 273 schol 54 d. qu 64.

Wer von den Ursachen, die für die Lust des Leibes sorgen, behindert wird, lernt die Grundsätze der Vorsehung, die den Stoff zurückhält, der die Leidenschaften entfacht. Wer aber die Geißeln erträgt, die dem Leibe Schmerzen bereiten, wird über die Grundsätze des Gerichtes belehrt, das ihn vom früheren Schmutz durch unfreiwillige Mühen reinigt.

16. = I 271, 23—36 qu 64.

Wenn die Hl. Schrift den Propheten, der wegen der Hütte und des Gewächses, d. i. wegen des Fleisches und der fleischlichen Lust, betrübt ist, und Gott, dem an Ninive gelegen ist, anführt, so zeigt sie dadurch an, daß das, was Gott scheinbar lieb ist, bei weitem mehr wert und besser ist als das, was von den Menschen geschätzt und geliebt wird, nicht aber das, was nicht existiert und nur der bloßen Vorstellung nach infolge eines falschen Urteiles zu existieren scheint, dem überhaupt kein Begriff der Existenz innewohnt, sondern die bloße Vorstellung verspottet den Geist und bietet dem Nichtseienden eine leere Gestalt, nicht aber dem Leiden die wahre Existenz.

Qu 65. Im zweiten Buche der Könige (21, 1—14) steht geschrieben: „Es entstand in den Tagen Davids eine Hungersnot, drei Jahre nacheinander. Und David suchte das Antlitz des Herrn. Und der Herr sprach: Um Saul und seines Hauses willen herrscht diese Unbill, weil er die Gabaoniter getötet hat. Da ließ der König die Gabaoniter rufen und sprach zu ihnen: Was soll ich für euch tun und was soll eure Sühne sein, daß ihr das Erbe des Herrn segnet? Sie antworteten dem König: Den Mann, der uns aufgerieben und uns zu vertilgen beschlossen hat, müssen wir so vernichten, daß auch nicht einer von seinem Stamm in dem ganzen Gebiete von Israel übrig bleibt. Man gebe uns sieben Männer von seinen Söhnen, damit wir

sie dem Herrn auf der Anhöhe des Saul kreuzigen. Und der König nahm die beiden Söhne der Respha, der Tochter Ajas und des Kebsweibes des Saul, und die fünf Söhne der Merob, der Tochter des Saul, die sie dem Esdriel geboren hatte, und gab sie in die Hände der Gabaoniter. Und sie kreuzigten sie vor dem Herrn auf dem Berge und es starben dort diese sieben zusammen. Und sie erlitten den Tod in den Tagen der Ernte, als die Gerstenernte anfing; Respha aber, die Tochter Ajas, nahm das Tuch und breitete es unter sich auf dem Felsen aus, bis das Wasser Gottes auf jene vom Himmel fiel. Und sie taten alles, was der König befohlen hatte. Und Gott erhörte hierauf die Erde."

Warum ist David nach dem Tode Sauls bestraft worden, indem Hungersnot das Land erfaßte, bis er die sieben Männer aus dem Samen Sauls den Gabaoniten zur Tötung überließ? Welches ist die Bedeutung dieser Worte und wie sollen wir sie geistig betrachten? Kap 17, 19, 18. Saul bedeutet in dieser Schriftstelle das Gesetz, das gemäß der Macht des fleischlichen Gebotes über die fleischlichen Juden im Buchstaben herrscht, nämlich die fleischliche Art der Erwägung, welche die beherrscht, welche nur von dem Buchstaben des Gesetzes geleitet werden. Kap 20. Nach einer anderen Deutung besagt der Name Saul: „auf Zinsen geliehen". Denn das geschriebene Gesetz ist nicht zum Eigentum gegeben, sondern zum Erziehen auf die erwartete Verheißung. Sein Kebsweib Respha heißt „Lauf des Mundes". „Lauf des Mundes" ist die Lehre des Gesetzes nur dem Worte nach, wie es mit dem Munde ausgesprochen wird. Ihre Söhne Ermouthi und Memphibosthe bezeichnen „ihre Verfluchung" und „Schande ihres Mundes". „Ihre Verfluchung" ist die sündhafte Verderbnis der Leidenschaften durch den Mund. Memphibosthe ist das widernatürliche Streben des Geistes nach dem Schlechten. Ihre Verfluchung ist auch der Ort der Strafe, die jetzt auf der Natur lastet, d. i. diese Welt, die infolge der Sünde ein Platz des Todes und des Verderbens geworden ist. Kap 21, 22, 23. Wer nur mit dem Buchstaben des Gesetzes die Kraft der göttlichen Verheißung beschreibt, hat die Lehre des Gesetzes nur zum Kebsweib, nicht aber zum gesetzlichen Weib. Deshalb muß eine derartige Lehre Verfluchung und Schande gebären, nicht ihret selbst wegen, sondern dessentwegen, der sie körperlich auffaßt. Kap 24. Und dies ist der Grund, warum er die Merob schlecht erzeugte, die dem Esdriel fünf Söhne gebar. Merob wird als „Sättigung der Kehle" oder als „Völlerei" gedeutet. Esdriel heißt die „göttliche Macht", oder „starker Helfer" oder „mächtiger Anblick", d. i. der nach Gottes Ebenbild geschaffene Geist, der sich mit Völlerei gleichsam wie mit einem Sproß des fleischlichen Gesetzes irrtümlich verbindet. Denn der Geist glaubt, diese körperlichen Gelüste seien durch das göttliche Gesetz geboten, und läßt keine anderen mit ihnen zusammenleben. Kap 25, 26, 27.

Die Gabaoniter stellen entweder die Vernunftgründe der natürlichen Betrachtung dar oder den Teil der Völker, der durch den Glauben das Heil empfangen hat. Und sie haben zum Feinde denjenigen, der das Leben nur nach dem Buchstaben des Gesetzes einrichten will und der dem abgeneigt ist, der des Heiles teilhaftig geworden ist. Kap 28. Wer nach dem Beispiel Sauls nur dem Buchstaben des Gesetzes anhangt, verwirft die natürlichen Vernunftgründe und läßt die mystisch verkündigte Berufung der Völker nicht zu. Er dient allein der fleischlichen Lust, die er für gesetzmäßig ansieht. Wo aber diese fleischliche Lust über jene herrscht, die nur ein sinnliches Leben führen, dort offenbart sich nicht der Hunger nach dem göttlichen Wissen im Geiste. Kap 29, 30, 31. Und es suchte David das Antlitz des Herrn. Und es sprach der Herr: „Auf dem Hause Sauls lastet Unrecht, weil er die Gabaoniter getötet hat." Ein David ist jeder sichtbare christliche Geist, der das Antlitz des Herrn sucht. Kap 32. Die fünf Söhne der Merob, d. i. der Völlerei, sind die fünf infolge Mißbrauches leidenschaftlichen Arten der fünf Sinne, die sie dem Esdriel, nämlich dem betrachtenden Teil, zu erzeugen pflegt. Die zwei Söhne des Saul sind die Materie und Form. Kap 34, 33, 35, 36, 37. Wie können die Gabaoniter, welche die sieben Nachkommen ergreifen, sagen: „Wir werden ihn vernichten, damit er nicht bleibt in dem ganzen Gebiete von Israel", nachdem doch Saul einige Jahre früher bereits verstorben war? Wie ist dieser Widerspruch mit dem historischen Text zu vereinbaren, damit wir die Wahrheit erfahren? Kap. 38, 39, 40. Wenn wir diese Stelle nach der Geschichte annehmen, so finden wir nicht in der Hl. Schrift die Wahrheit. Denn wo entfernten die Gabaoniter den Saul aus dem ganzen Gebiete von Israel, da später noch viele Verwandte von ihm im Volke lebten? Betrachten wir diese Stelle aber geistig, so finden wir, daß das geschriebene Gesetz

nämlich der körperliche Kultbrauch in den Symbolen, auf der Höhe des Wissens durch Vermittelung der natürlichen Betrachtung aufhört. Denn wo gibt es noch, nachdem das Gesetz geistig verstanden wird, die Beschneidung, die Sabbathe, die Anfänge der Monate usw.? Kap 41. 42, 43 (die Neumonde sind die verschiedenen Erleuchtungen im Laufe der tugend- und wissensreichen Tage, in denen wir plötzlich all die Zeiten schauen und das Jahr des Herrn, das mit dem Kranze der Güte geschmückt ist, wohlgefällig machen) 44, 45, 46. Sobald die Natur die Zeit durchschritten hat, wird sie in Gott sein, der von Natur einzig ist und kein Ende hat und in dem es überhaupt keinen Unterschied gibt. Denn es sagen einige, das Wort sei die Gotteinheit, gleichsam die Vorsehung, die sich durch Hervortreten der zehn Gebote vervielfältigt habe. Wo sich nämlich die Natur mit dem Worte gemäß der Gnade vereinigt hat, wird das nicht sein, ohne daß es unmöglich ist, daß die veränderliche Bewegung dessen fehlt, was sich von Natur aus bewegt. Denn es ist notwendig, daß die begrenzte Ruhe, in der infolge der Veränderung eine Bewegung dessen stattfinden muß, was von Natur aus sich bewegt, ein Ende nehme durch die Gegenwart der unbegrenzten Ruhe, in der die Bewegung dessen, was sich bewegt, aufhört. Denn worin von Natur eine Grenze ist, dort ist auch eine verändernde Bewegung; worin aber von Natur keine Grenze ist, dort gibt es auch keine verändernde Bewegung. Kap 47, 48, 49. Daß Gott sich an den Schlachtopfern der unvernünftigen Tiere erfreue und gleichsam als Entgelt für die Verehrung den Opfernden Verzeihung der Sünden gewähre, glauben wir nicht, damit wir nicht Gott als den Leidenschaften ergeben verehren. Kap 51. So betrachten wir ein jedes von den in der Hl. Schrift angeführten Symbolen nach den Regeln der Natur; wie auf einem Berge töten wir auf der Höhe der mystischen Betrachtung wie die sieben Männer aus den Söhnen Sauls die zeitliche und fließende Ueberlieferung des Gesetzes; wir beseitigen den Saul, d. i. den irdischen Geist, der nur an dem Buchstaben der Schrift festhält, und lassen „ihn nicht in der ganzen Umgegend von Israel" stehen, nämlich in der geistigen Betrachtung. Kap 50, 52.

Beginn der Gerstenernte ist die unter Zuhilfenahme der praktischen Philosophie und einer gewissen angemessenen Vernunft vollzogene Sammlung von Tugenden, derzufolge das Irdische der Hl. Schrift und überhaupt jede irdische Bewegung vernichtet wird. Kap 53, 54, 55. Es muß also Saul, d. i. der körperliche Kult des Gesetzes, aus dem Lande vertrieben werden, da er Apag, den König der Amalekiter, d. i. den irdischen Sinn, lebendig gefangen nahm. Der Name Apag bedeutet das Kalb, das die Israeliten in der Wüste anbeteten. Dieses vernichtet Moses durch Ausgießen ins Wasser und Samuel durch das geistige Schwert. Denn Moses weist auf die lebendige und wirksame Gnade des Hl. Geistes hin und Samuel auf den Gehorsam gegen Gott. Der Name Moses wird als „springendes Wasser" erklärt und der Name Samuel als ein „Hören auf Gott", d. i. ein wahrer Glaube und ein göttliches Leben. Kap 56, 57, 58. Es reute Gott, daß er das Gesetz, das auf dem Buchstaben beruht und das nur die Leidenschaft entfacht, zum König von Israel gesalbt habe, und er übergab die Königswürde dem David, dem Sohn Jesse d. h. dem evangelischen und geistigen Gesetz. Der Name Jesse besagt so viel als das „Schaffen Gottes". Das hl. Evangelium ist ein Erzeugnis dieses Schaffens, nämlich der Menschwerdung Gottes, die bis in ewige Zeiten die Herrschaft innehat, derzufolge wir eine unzerstörbare Freude haben gleich wie einen Tag, der keinen Abend und kein Ende kennt. Christus ist das Licht des ewigen Tages, d. i. der Gnade des Evangeliums; er ist das Licht „zur Erleuchtung der Heiden und zum Ruhme deines Volkes Israel". (Lk 2, 31.) Kap 59. Der Logos ist aber auch eine Verherrlichung des Volkes Israel, insofern er den Geist von den widernatürlichen Leidenschaften reinigt und ihn mit den natürlichen Vernunftgründen ausschmückt. Wer diesen geistigen David aufnimmt, auch wenn er von Saul gehaßt, aber nicht gefangen genommen wird, sondern im Gegenteil in seiner großen Menschenliebe, obwohl er gehaßt wird, den Feind, der vom bösen Geist gequält wird, durch die Zither des Geistes erquickt, macht ihn vernünftig, indem er ihn vom bösen Feinde, nämlich von dem bösen Anfalle des irdischen Denkens, befreit. Kap 60, 61.

17. = I 274, 34 — I 275, qu 65.

Das genaue Wissen der geheimnisvollen Worte des Hl. Geistes kann nur denen zuteil werden, die des Hl. Geistes würdig sind, d. h. denen, die wegen der vielen Sorgen um die Tugenden den Geist von dem Ruß der Leidenschaften reinigen und

sofort beim ersten Herantreten des Geistes wie ein reiner Spiegel das Wissen des Göttlichen aufnehmen, als wenn es ihnen wie im Angesicht eingeprägt wäre. Wer aber das Leben durch die Leidenschaften befleckt, der vermag nicht einmal aus gewissen sehr wahrscheinlichen Schlüssen das Wissen des Göttlichen zu erlangen, geschweige, daß er es mit dem Geiste genau erfasse und in Worte kleide.

18. = I 296 schol 2 d. qu 65.

Wer als Form des Geistes das Wissen empfangen hat, das im göttlichen Geiste aus den Tugenden kommt, soll das Göttliche erleiden, nicht weil er es von Natur gemäß der Substanz, sondern weil er es durch Teilnahme vermittelst der Gnade erlangt hat. Wer aber nicht das Wissen aus Gnade empfangen hat, kennt nicht, auch wenn er etwas Wissenswertes sagt, aus Erfahrung die Kraft seines Wortes. Denn ein bloßer Unterricht verleiht nicht das habituelle Wissen.

19. = I 296 schol 1 d. qu 65.

Der Geist, der durch die Tugenden aufs höchste gereinigt ist, kann mit Recht die Begriffe der Tugenden lernen, da er das Wissen, das durch diese Tugenden in göttlicher Weise gekennzeichnet ist, zum eigenen Antlitz macht. Denn an sich ist jeder Geist ohne Form und Kennzeichen. Gestalt gewinnt er nur entweder durch das geistige Wissen, das aus den Tugenden hervorleuchtet, oder durch die Unwissenheit, die sich infolge der Leidenschaften einstellt.

20. = I 275, 17—26 qu 65.

Wer immer der göttlichen Liebe verlustig geht, hat das fleischliche Gesetz, das durch die Lust herrscht und das kein göttliches Gebot beobachten kann oder will. Zieht er jedoch das wollüstige Leben der Herrschaft und dem Leben vor, das tugendhaft in Gott geführt wird, so erwirbt er sich statt des Wissens die Unwissenheit.

21. = I 276, 18—23 qu 65.

Wer nicht im Geiste in den innerlichen göttlichen Schmuck des Buchstabens des Gesetzes eindringt, pflegt aus der Lehre des Gesetzes, die auf dem bloßen Aussprechen des Wortes beruht, die wollüstige Gesinnung des Willens, d. i. die Zuneigung zur Welt, zu erzeugen.

22. = I 276, 23—29 + I 296 schol 7 d. qu 65.

„Schande des Mundes" ist die Welt und Körper liebende Beschäftigung der Gedanken im Geiste. Denn in welchem durch den Willen aus der körperlichen Schöpfung, die durch den Buchstaben des Gesetzes sichtbar wird, die Welt, d. i. die weltliebende Gesinnung, erzeugt wird, in dem kommt auch die wollüstige Beschäftigung der Gedanken im Geiste auf. Denn wozu wir Zuneigung besitzen, mit dem beschäftigen wir uns auch im Geiste.

23. = I 276, 32—37 + I 296 schol 8 d. qu 65.

Oder „Schande des Mundes" ist wiederum die Bewegung des Geistes, die den Leidenschaften die Form bringt und die dem Sinn entsprechende wollüstige Schönheit schafft. Denn ohne die denkende Geistesfähigkeit schreitet keine Leidenschaft zur Bildung der Form. Oder ihre „Verflachung" ist die irdische, unschöne und formlose Bewegung der Leidenschaften, „Schande des Mundes" aber das Streben des Geistes, das die Leidenschaft nach dem Sinne formt und den der Leidenschaft angemessenen Stoff ausfindig macht.

24. = I 276, 43 — I 277, 5 qu 65.

Wer da glaubt, Gott habe der fleischlichen Lust wegen und um die Ruhe zu genießen, die Opfer, Feste, Sabbathe und Neumondfeste eingeführt, der wird völlig der Tätigkeit der Leidenschaften verbindlich, gerät in die Schande des Schmutzes der häßlichen Gedanken, wird von der verderbten Welt, von der die Körper liebenden Pflege in Gedanken, von dem Stoff und der Form der Leidenschaften abhängig und kann nichts anderes mehr als das Vergängliche für wertvoll halten.

25. = I. 296 schol 10 d. qu 65.

Wer davon überzeugt ist, daß die körperlichen Gelüste durch das Gesetz von Gott geboten seien, der nimmt die Völlerei gleichsam als ein Gottesgeschenk an, um in Freude mit ihr zusammenzuleben und so die Arten zu erzeugen, welche die Tätigkeit der Sinne durch Mißbrauch besudeln.

26. = I 277, 23—28 + I 296 schol 11 (mit Ausnahme des Anfanges).

Wenn die Betrachtungsfähigkeit der Seele die Weichlichkeit als vom Buchstaben des Gesetzes geboten und deshalb zur Lebensgefährtin annimmt, gelangt sie zum unnatürlichen Gebrauch der Sinne und läßt keine Tätigkeit naturgemäß erscheinen. Denn sie erzeugt den Habitus und die Tätigkeit der Leidenschaften und siedelt die Völlerei als göttlich an, um die Arten zu erzeugen, die durch Mißbrauch die Sinne beflecken, und um die natürlichen Vernunftsgründe und Samen in den Dingen zu vernichten.

27. = I 277, 46 — I 278, 3 + I 296 f schol 12 d. qu 65.

Wer dem körperlichen Kult des Gesetzes allein anhängt, kann nicht den natürlichen Begriff oder Gedanken erfassen, weil die Symbole unmöglich mit der Natur identisch sind. Wer nämlich bei den Symbolen des Gesetzes verweilt, kann weder die Natur der Dinge vernunftgemäß sehen, noch die Begriffe erwerben, die wesentlich vom Schöpfer den Dingen eingepflanzt sind, wegen der zwischen den Symbolen und der Natur der Dinge obwaltenden Differenz.

28. = I 279, 3—16 + I 297 schol 16 d. qu 65.

Wer den Bauch für Gott hält und sich der Schande, als wäre sie eine Ehre, rühmt, weiß nur die unehrenhaften Leidenschaften gleichsam als göttliche mit Eifer zu pflegen und deshalb sorgt er sich nur um das Zeitliche, d. i. um die Materie und Form, und um die infolge des Mißbrauches fünffache Tätigkeit der Sinne. Denn mit dem Stoff und der Form wird der Sinn vermischt, um die Leidenschaften zu erzeugen und die natürlichen Vernunftgründe zu ertöten. Denn die Leidenschaft und Natur koexistieren dem Seinsbegriff nach keineswegs. Die Vernunft der Natur kommt ebenso wenig gleichzeitig mit der Leidenschaft zum Vorschein wie die Leidenschaft mit der Natur entsteht.

29. = I 297 schol 17 + I 279, 25—30 qu 65.

Wer die Schrift nicht für geistig hält, bemerkt seine eigene Armut in Bezug auf sein Wissen nicht, sondern geht durch Hunger zugrunde. Ein Hunger ist in Wahrheit das Entbehren der Güter, die man durch eigene Erfahrung kennt, und der völlige Mangel an den geistigen Speisen, die zur Stärkung der Seele dienen. Denn wie wird einer für Hunger und Verlust das ansehen, was er wohl entbehrt, von dem er aber keine Kenntnis besitzt?

30. = I 280, 3—10 qu 65.

In Wahrheit hungert das Volk der Gläubigen und das derjenigen, welche die

Wahrheit erkannt haben. Desgleichen hungert jede einzelne Seele, welche die geistige Betrachtung in Gnade verloren hat und in die typische Knechtschaft des Buchstabens geraten ist, indem sie den Geist nicht durch große Gedanken ernährt, sondern den Sinn mit leidenschaftlichen Gedanken erfüllt infolge der körperlichen Vorstellungen der Schriftsymbole.

31. = I 280, 12—16 + I 297 schol 20 d. qu 65 (mit Ausnahme des ersten Satzes).

Wer die geistige Betrachtung der Hl. Schrift nicht zuläßt, verschmäht nach Art der Juden das natürliche und schriftliche Gesetz und kennt nicht das Gesetz der Gnade, demzufolge die Vergöttlichung denen zuteil wird, die von ihm geführt werden. Wer das geschriebene Gesetz körperlich auffaßt, ernährt nicht die Seele mit Tugenden, und wer nicht auf die Begriffe der Dinge achtet, erfrischt nicht den Geist an der vielartigen Weisheit Gottes; und wer das große Geheimnis der neuen Gnade nicht kennt, frohlockt nicht über die Hoffnung auf die künftige Vergöttlichung. Fehlt also die geistige Betrachtung des geschriebenen Gesetzes, so fehlt auch im engen Zusammenhang damit die aus dem natürlichen Gesetz geschöpfte Kenntnis der verschiedenartigen Weisheit Gottes und die Kenntnis der Vergöttlichung in Gnade.

32. = I 281, 8—12 + I 297 schol 22 + schol 24 + I 281, 19—21 qu 65.

Jeder christliche, scharfsinnige und von Ansehen mächtige Geist begehrt und sucht stets das Antlitz des Herrn. Das Antlitz des Herrn ist das wahre Schauen und Wissen des Göttlichen vermittelst der Tugend. Und wer dieses sucht, wird belehrt, warum es ihm daran mangelt und gebricht. Denn wie das Antlitz eines jeden charakteristisch ist, so kennzeichnet auch das geistige Wissen sichtbar das Göttliche. Und wer dieses anstrebt, von dem sagt man, er suche das Antlitz des Herrn. Wer gemäß des Buchstabens des Gesetzes infolge der blutigen Opfer fleischlich gesinnt ist, hat die ersehnte Unwissenheit, legt das Gesetz nur zugunsten der fleischlichen Lust aus und umfaßt körperlich nur die sinnliche Materie des Buchstabens.

33. = I 297 schol 25 d. qu 65.

Wer den körperlichen Kult des Gesetzes pflegt, erzeugt gleichsam als Materie die Tat der Sünde und bildet als Form die Einwilligung des Geistes in ihr durch entsprechende Wollust der Sinne. Wer aber die Schrift geistig auslegt, ertötet vermittelst der natürlichen Erwägungen auf der Höhe der Betrachtung gleichsam als Materie die Tat der Sünde und als Form die Zustimmung zu ihr zugleich mit den wollüstigen Arten des Sinnes durch Mißbrauch.

34. = I 282, 11—28 qu 65.

Die Materie und Form und die fünf Arten der fünf Sinne, die sich infolge Mißbrauches um Materie und Form bewegen, d. h. die leidenschaftliche und unnatürliche Verwicklung der Sinne mit den sinnlichen Dingen, die nämlich der Zeit und dem Verfließen unterliegen, übergibt das geistige Gesetz oder der Geist, nachdem der körperliche Kult des Gesetzes nach dem Buchstaben und die Unwissenheit verlassen war, den höheren Vernunftgründen und Erwägungen der natürlichen Betrachtung zur Tötung, um die allgemeinste Zuneigung der der Zeit unterliegenden Dinge in den Symbolen denen zu vernichten, die auf der Höhe der geistigen Betrachtung des Gesetzes sich befinden.

35. = I 297 schol 26 + I 282, 28—46 qu 65.

Ohne natürliche Betrachtung erkennt niemand den Widerspruch zwischen den gesetzlichen und göttlichen Symbolen. Denn wenn einer nicht zuvor natürlich den

Widerspruch des Göttlichen und Intelligiblen in den Symbolen erkannt hat und sich im Geiste sehnt, nachdem er den Sinn völlig aus den göttlichen Heiligtümern ausgeschlossen, zu dem Schmuck des Intelligiblen zu gelangen, so kann er nicht von der körperlichen Verschiedenheit in den Sinnbildern befreit werden, derzufolge er, solange er wandelt und an dem Buchstaben festhält, mit Recht den Mangel infolge des Hungers nach Wissen nicht stillt, da er sich verurteilt hat nach Art der listigen Schlange das Land der Schrift, nämlich ihren Leib, zu verzehren, aber nicht nach Art eines Christen den Himmel, nämlich den Geist und die Seele der Hl. Schrift, d. i. das himmlische und englische Brot; ich meine, er empfängt als Speise die geistige Betrachtung der Schrift in Christus und das Wissen, das Gott reichlich denen gibt, die ihn lieben auf Grund des Wortes: „Brot vom Himmel gab er ihnen, Brot der Engel aß der Mensch.“ (Ps 77, 24—25.)

36. = I 282, 47 — 283, 8 qu 65.

Die sinnliche Auslegung der Schrift, die dem Leibe angepaßt ist und die offenbar die Leidenschaften und die Anhänglichkeit an dem Zeitlichen und Fließenden hervorruft, nämlich die leidenschaftliche Beschäftigung der Sinne mit dem Sinnlichen, müssen wir wie die Söhne und Enkel Sauls durch die natürliche Betrachtung wie auf dem Berge auf der Höhe der göttlichen Worte vernichten, wenn wir mit der göttlichen Gnade gesättigt zu werden verlangen.

37. = I 283, 10—27 qu 65.

Der Wahrheit fügt ein Unrecht das Gesetz zu, das nur dem Buchstaben nach erkannt wird, ferner das Volk der Juden und wenn einer ihre Gesinnung nachahmt, indem er nämlich mit dem Buchstaben allein die Kraft des Gesetzes umschreibt und nicht, um das mystische, im Buchstaben verborgene Wissen bekannt zu machen, die natürliche Betrachtung zu Hilfe nimmt, welche die Mitte einnimmt zwischen Sinnbild und Wahrheit und die, welche sich leiten lassen, von den Symbolen zur Wahrheit zurückführt, sondern diese gleichsam verleugnet und sie aus der Einführung in das Göttliche weit entfernt. Diese körperliche und zeitliche Auslegung des Gesetzes, die der Zeit unterliegt und fließt, müssen diejenigen, die das Göttliche durch die natürliche Betrachtung sorgsam erwägen, auf der Höhe des Wissens wie auf einem Berge töten.

38. = I 284, 8—24 + I 297 schol 27 d. qu 65.

Die körperliche Auffassung der Hl. Schrift vernichtet völlig der, welcher praktisch durch die natürliche Betrachtung die lüsterne, körperliebende und aus dem geschriebenen Gesetz sprossende Anhänglichkeit an die unbeständige und fließende Materie ertötet, indem er gleichsam wie die Söhne und Enkel Sauls die niedrige Auffassung des Gesetzes vermittelst der natürlichen Betrachtung auf der Höhe des Wissens wie auf einem Berge ertötet und vor dem Herrn die frühere Auslegung des Gesetzes, die dem Leibe angepaßt ist, bekennt, denn dieses kann von den Schriftbeflissenen aus den Worten: „um sie vor dem Herrn zu kreuzigen“, erkannt werden. „Sie kreuzigten sie auf dem Berge vor dem Herrn“, d. h. sie führen die infolge des Buchstabens irre gewordene Meinung durch das Wissen ans Licht, was nichts anderes bedeutet, als den toten Buchstaben des Gesetzes auf der Höhe der Betrachtung durch das geistige Wissen offenbar machen.

39. = I 284, 36—44 qu 65.

„Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig.“ (2 Kor 3, 7.) Deshalb muß der Buchstabe, der zu töten vermag, durch den belebenden Geist getötet werden. Denn es ist unmöglich, daß das Körperliche und das Göttliche des Gesetzes, nämlich

der Buchstabe und der Geist, im Akte gleichzeitig existieren, weil von Natur aus das nicht übereinstimmen kann, was das Leben spendet und was es nimmt.

40. = I 297 schol 29 d. qu 65.

Der Geist vermag das Leben zu geben, der Buchstabe jedoch es zu rauben. Der Buchstabe und der Geist kann in ein und derselben Beziehung ebensowenig gleichzeitig tätig sein, wie das Lebenspendende mit dem Verderbenbewirkenden koexistieren kann.

41. = I 285, 11—29 qu 65.

Die mystische Beschneidung ist die völlige Beseitigung der leidenschaftlichen Zuneigung des Geistes zu der später eingeführten Geburt. Wenn wir nämlich mit natürlichem Auge die Dinge betrachten, wissen wir, daß die Vollkommenheit nicht darin besteht, daß die natürliche Unversehrtheit, die aus Gott ist, beseitigt wird. Denn nicht die künstlich verstümmelte Natur, die infolge Ueberklugheit das ablegt, was ihr von Gott aus gemäß des Begriffes der Schöpfung zukommt, bewirkt die Vollkommenheit; damit wir nicht, um die Gerechtigkeit zu festigen, eine Gott überlegene Kunst einführen und den Mangel der Natur benützen, um den gerechten Mangel, der gemäß der Schöpfung besteht, auszufüllen; sondern die Lage des Gliedes, das beschnitten wird, belehrt uns typisch wissentlich, die leidenschaftliche Seelengesinnung zu beschneiden, derzufolge der Wille angespornt wird, lieber mit der Seele zusammenzugehen, um das leidenschaftliche Gesetz der später aufgekommenen Geburt auszumerzen.

42. = I 297 f schol 30 d. qu 65.

Die Vorhaut ist etwas Natürliches. Alles Natürliche aber ist ein Werk der göttlichen Schöpfung und sehr gut gemäß des Wortes: „Und Gott sah alles, was er geschaffen hatte, und siehe, es war sehr gut.“ (Gn 2, 31.) Das Gesetz aber, das die Vorhaut als etwas Unreines durch Beschneidung zu entfernen befiehlt, führt den zu Gott, der künstlich das eigene Werk, das auch nur zu denken sehr schlecht ist, wieder gut macht. Wer die Symbole des Gesetzes mit Hilfe der Natur beachtet, weiß, daß Gott die Natur nicht künstlich bessert, sondern befiehlt, daß die vernunftsgemäße Leidenschaftsfähigkeit der Seele beschnitten werde, die durch das körperliche Glied typisch angedeutet wird und die das Wissen durch mannhaftes Handeln aus dem Willen zu entfernen vermag. Denn der beschneidende Priester deutet das Wissen an, das gleichsam zum Messer gegen die Leidenschaften die vernünftige Mannhaftigkeit im Handeln hat. Denn die Ueberlieferung des Gesetzes wird vernichtet, wenn der Geist über den Buchstaben herrscht.

43. = I 298 schol 32 (Schluß) + I 285, 29—41 qu 65.

Der Sabbath ist das Aufhören der Leidenschaften und der Bewegung des Geistes rings um die Natur der Dinge oder die vollkommene Untätigkeit der Leidenschaften und die allgemeine Ruhe der Bewegung des Geistes rings um das Geschaffene und der vollkommene Uebergang zu Gott. Wer dahin durch Tugend und Wissen, soweit es möglich ist, gelangt, darf nicht die Materie, welche die Leidenschaften entzündet, gleichsam wie Holz betrachten noch die Vernunftgründe der Natur sammeln, damit wir nicht wie die Griechen erklären, daß Gott sich über Leidenschaften freue oder durch die Grenzen der Natur gemessen werde, er, den das völlige Schweigen ausruft und die vollständige Torheit,[1]) die alles überragt, vor Augen stellt.

---

[1]) Vgl. 1 Kor 1, 25 „weil das Törichte, das von Gott kommt, die Weisheit der Menschen übertrifft“. Was als Torheit Gottes bezeichnet wird, übertrifft alle menschliche Weisheit.

44. = I 285, 47 — 286, 11 qu 65.

Der Kranz der Güte ist der reine Glaube, der kostbaren Edelsteinen gleich mit Hochpreisungen der Dogmen mit geistigen Worten und Gedanken geschmückt ist und wie ein Haupt den gottliebenden Geist ziert. Oder besser Kranz der Güte ist der göttliche Logos selbst, der durch die verschiedenen Arten der Vorsehung und des Gerichtes, nämlich durch Enthalten von freiwilligen und Ertragen von unfreiwilligen Leidenschaften, den Geist gleichsam wie ein Haupt umgibt und ihn durch Teilnahme an der Vergöttlichung durch Gnade jugendlich schöner gestaltet als er es selbst ist.

45. = I 298 schol 37 + I 286, 13—15 qu 65.

Hier ist die Enthaltsamkeit, die von den freiwilligen Leidenschaften reinigt, ein Werk der Vorsehung; die Geduld aber, die sich den unfreiwilligen Versuchungen widersetzt und die praktische Philosophie versinnbildet und die Sünder aus der Sünde gleichsam wie aus Aegypten zur Tugend führt, wird als ein Werk des Gerichtes bezeichnet.

46. = I 286, 30—44 + I 298 schol 41 b. qu 65.

Nicht deshalb, weil Gott wollte, daß die Tage von den Menschen verehrt werden, ordnete er den Sabbath, die Neumonde und die Feste an; denn so hätte er sie belehrt, mehr der Schöpfung Verehrung zu erweisen als dem Schöpfer, da sie nämlich die Tage von Natur für verehrungswürdig angesehen und ihnen gehuldigt hätten, sondern er offenbarte, daß er selbst durch die Tage sinnbildlich verehrt werde. Denn Gott selbst ist ein Sabbath, gleichsam eine Erholung von den Seelenkämpfen im Fleische und eine Ruhe von den gerechten Schmerzen. Als Pascha aber befreite er die Menschen aus der bitteren Herrschaft der Sünde. Als Pentekoste ist er gleichsam Anfang und Ende der Dinge und das Wort, in dem alles von Natur besteht. Erwäge, wie das Gesetz die vernichtet, welche es körperlich auslegen, indem es zuredet, mehr der Schöpfung Verehrung zu erweisen als dem Schöpfer und das von Natur für verehrungswürdig anzusehen, was ihretwegen geworden ist.

47. = I 287, 22—35 qu 65.

Die Welt ist ein begrenzter Ort und eine umschränkte Ruhe, die Zeit aber eine beschränkte Bewegung, und deshalb ist auch die Lebensbewegung dessen, was in ihr sich findet, veränderlich. Hat aber die Natur Ort und Zeit, das nämlich, ohne das die beschränkte Ruhe und Bewegung nicht existiert, durch Tätigkeit und Denken durchschritten, so verbindet sie sich unmittelbar mit der Vorsehung und befindet sie als einen natürlichen, einfachen, festen Begriff, der keine Umgrenzung und deshalb auch keine Bewegung hat.

48. = I 287, 35—47 qu 65.

Solange die Natur in der Welt zeitlich existiert, weist sie die verändernde Bewegung wegen der begrenzten Weltruhe und die verschiedene Verderbnis der Zeit auf. Sobald sie sich aber in Gott befindet, erhält sie wegen der natürlichen Einheit dessen, in dem sie sich befindet, eine bewegungslose Ruhe und eine feste, immer identisch bleibende, ewige Bewegung um ein und dasselbe, welche die Schrift (scil. des Dionysius Areopagita) ein unmittelbares, bleibendes Wohnen des Geschaffenen um die erste Ursache nennt.

49. = I 288, 1—15 qu 65.

Das Geheimnis des Pfingstfestes ist die unmittelbare Vereinigung der von ihr (scil. Vorsehung) Geleiteten mit der Vorsehung, nämlich die Vereinigung der Natur mit dem Worte gemäß des Erfassens der Vorsehung, derzufolge es überhaupt keine

Andeutung von Zeit und Entstehen durch Geburt mehr gibt. Die Trompete wiederum ist unsere Schrift, die uns das göttliche und geheimnisvolle Wissen zuruft. Versöhnungsfest aber ist der, welcher in sich selbst uns ähnlich geworden, unsere Schuld tilgt und durch das Geschenk der Gnade im Geiste unsere sündige Natur vergöttlicht. Das Laubhüttenfest ist gleichsam die Festigkeit unserer Unveränderlichkeit im Guten gemäß des Gott nacheifernden Habitus und die zusammenhaltende Fessel der Veränderung zur Unsterblichkeit.

50. = I 299 schol 46 + schol 47 d. qu 65.

Wer sich über die bloßen blutigen Opfer freut, bewirkt, indem er selbst den Leidenschaften ergeben ist, daß auch die Opfernden den Leidenschaften dienen. Die wahre Frömmigkeit erfreut sich an dem, worüber sich das freut, dem Verehrung gezollt wird. Deshalb bezeichnet die Schrift als Opfer das Schlachten der Leidenschaften und das Darbringen der natürlichen Kräfte. Der Widder versinnbildet die Vernunft, der Stier den Mut und die Ziege die Begierde.

51. = I 288, 25—34 qu 65.

Wir erkennen, daß die Opfer geistig sind. Wir töten nicht nur die Leidenschaften, die durch das Schwert des Geistes, d. i. durch das Wort Gottes, geschlachtet werden, und entäußern uns freiwillig des ganzen fleischlichen Lebens, sondern wir bringen auch die philosophischen Sitten und alle natürlichen Fähigkeiten Gott dar und opfern sie durch das Feuer der Gnade des Hl. Geistes, damit sie ihm ganz gehören.

52. = I 299 schol 48 + I 288, 43 — I 289, 3 qu 65.

Beherrscht der irdische Sinn der Schrift die Seele, so verwirft er die natürlichen Vernunftgründe und vernichtet sie durch Mißbrauch der natürlichen Kräfte. Denn solange dieser Sinn lebt, der das Gesetz durch das Fleisch allein erklärt, verliert und vernichtet er in Wahrheit die natürlichen Vernunftgründe und Erwägungen, indem er die schmachvollen Leidenschaften gleichsam als göttlich verehrt, welche die natürlichen Erwägungen gleichzeitig töten, nachdem sie vom geistigen Gesetz die Freiheit erhalten haben.

53. = I 289, 8—16 qu 65.

Wer durch die Vernunft zu der Philosophie der Tugenden gelangt, ist, legt auch die Schrift naturgemäß geistig aus und dient Gott in der Neuheit des Geistes durch die hohen Betrachtungen und nicht in dem Alter des Buchstabens durch die niedrigere, sinnliche, dem Leibe angepaßte Auslegung des Gesetzes, die ihn nach Art der Juden die Leidenschaften und die Sünde hüten und pflegen heißt.

54. = I 299 schol 49 d. qu 65.

Sobald einer davon abläßt, die Schrift sinnlich nach dem Leibe auszulegen, gelangt er zugleich auch zu dem Geiste vermittelst der Natur, indem er jenes geistig vollzieht, was der Jude körperlich vollzieht und dadurch dem Zorne Gottes auch anheimfällt.

55. = I 289, 38—43 + I 299 schol 51 (Schluß) d. qu 65.

Jeder in Bezug auf Gott hohe und erhabene Geist tötet gleichzeitig die Tätigkeit der Leidenschaften und die schmachvolle Bewegung der Erwägungen und überdies auch die infolge Mißbrauchs ungezügelten Arten der Tätigkeit der Sinne. Denn die Leidenschaften werden, während sie gemäß der hohen Betrachtung triumphieren, von den hohen Erwägungen der Natur getötet.

56. = I 292, 20—28 qu 65.

Die Gnade der heiligen Taufe bricht die Macht der Sünde, nämlich die Klugheit des Fleisches, und der wirksame Gehorsam gegen die göttlichen Gebote tötet sie durch das geistige Schwert, nämlich durch das Wort des göttlichen Wissens im Geiste, indem er mystisch der Leidenschaft der Sünde das zuruft, was einst der große Samuel zu Agag sagte: „Gleichwie dein Schwert die Frauen kinderlos gemacht hat, so sei auch deine Mutter heute unter den Frauen kinderlos.“ (1 Kön 15, 33.)

57. = I 292, 28—37 qu 65.

Die Leidenschaft der Völlerei macht viele Tugenden durch den vollendeten Gedanken der Lust wie durch ein Schwert kinderlos. Denn er tötet den Samen der Mäßigkeit durch die Unenthaltsamkeit; das Gleichmaß der Gerechtigkeit verdirbt er durch die Habgier und das natürliche Band, das die Menschen in Liebe zusammenhält, zerschneidet er durch die Selbstliebe. Kurz die Leidenschaft der Völlerei vernichtet alle Sprößlinge der Tugend.

58. = I 299 schol 59 d. qu 65.

Die Leidenschaft der Völlerei vernichtet alle göttlichen Sprößlinge der Tugenden, sie selbst aber wird durch die Gnade des Glaubens und durch den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote unter Zuhilfenahme des Wortes des Wissens getötet.

59. = I 293, 18—28 qu 65.

Unser Herr ist in der Tat ein Licht der Heiden, indem er ihnen durch die wahre Erkenntnis die durch das Dunkel der Unwissenheit geschlossenen Augen des Geistes öffnet und andererseits wiederum sich selbst den gläubigen Völkern als Tugendbeispiel hinstellt, zu dem wir als den Urheber unseres Heiles aufblicken und dessen Tugenden wir, soweit es menschenmöglich ist, durch Nachahmen erlangen.

60. = I 294, 7—21 qu 65.

Jeder, der aus Neid den haßt und verleumdet, der ihm im Ringen um die Tugenden und in der Fülle des geistigen Wissens überlegen ist, ist ein Saul, der vom bösen Geiste gequält, den Ruhm dessen nicht ertragen kann, der ihm an Tugend und Wissen überlegen ist, und deshalb noch mehr wütet, weil er den, der Gutes tut, nicht töten kann. Oft treibt er auch den sehr geliebten Jonathas zurück, d. i. die innere Gewissensstimme, die den ungerechten Haß überführt und die Erfolge dessen anführt, der gehaßt wird.

61. = I 295, 7—21 qu 65.

Auch wir sollen den geistigen David bitten, durch die Zitharre der geistigen Betrachtung und des Wissens unseren Geist, der von der Liebe zu dem Stofflichen befallen ist, zu beschwichtigen und den bösen Geist der irdischen Veränderung des Sinnes zu vertreiben, damit wir das Gesetz geistig erkennen, das in ihm verborgene mystische Wort finden und seinen Besitz zum Zehrpfennig für das ewige Leben machen.

62. = Oehler 42.

Jeder, der sein Heil liebt, lenkt den Geist auf die Handlung oder auf die Betrachtung. Denn ohne Tugend und Wissen kann niemand das Heil jemals erreichen. Der Tugend kommt es zu, die Regung des Leibes zu ordnen, indem sie durch die rechte Ueberlegung wie mit einem Zügel das Abgleiten ins Widersinnige aufhält, der Betrachtung aber steht es zu bestimmen, daß das gut Erkannte besonnen ausgewählt werde.

63. = 2 Cord 53/54.

Da das Erkennende das νοερόν, das Erkannte aber das νοητόν und das Erkannte gleichsam die Substanz des Erkennenden ist, so wird Gott mit Recht von den körperlosen Wesen, die Geister sind, soweit als möglich erkannt. Er erleuchtet sie aber auch innerlich, so daß der Geist erkennt und genährt wird.

64. = 2 Cord 124 D N 4. Kap + 2 Cord 104 D N 1. Kap.

Etwas anderes ist das Erkennende und etwas anderes das Erkannte, denn das Erkannte ist wie gesagt gleichsam eine Nahrung des Erkennenden, weil das Erkannte größer ist und früher erfaßt wird als das, was denkt. Denn Erkennendes wird das genannt, was das Uebergeordnete, das νοητόν erkennt. Denn ein νοητόν ist das, was erkannt wird, das auch eine Speise des νοερόν, nämlich des Erkennenden, bildet.

65. Es ist zu beachten, daß das Verursachte die Bilder der Ursachen enthält. Denn verursacht ist alles Geschaffene. Ursache aber ist das, was die Schöpfung bewirkt. Es besteht keine Aehnlichkeit zwischen der Ursache und dem Verursachten.[1])

66. = 1 Cord 321 D N 2. Kap.

Es gibt keine völlig genaue Aehnlichkeit zwischen dem Verursachten und der Ursache; aber es enthält die Wirkung die Bilder der Ursachen. Die Ursachen selbst aber überragen die Wirkungen, zumal sie einen eigenen Anfang haben. In großer Fülle und wesentlich wohnt den Ursachen alles das inne, was die Wirkungen enthalten.

67. = 2 Cord 116 D N 2. Kap.

Verursacht ist alles Geschaffene, sei es im Himmel, sei es auf Erden; Ursache aber ist das, was schafft, d. h. die drei Personen der hl. Dreifaltigkeit. Offenbar besteht also keine völlige Aehnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung.

68. = 1 Cord 458/459 D N 7. Kap.

Unser Geist besitzt die Fähigkeit zu denken, durch die er das νοητόν schaut, und die Kraft, zu vereinen, welche die Natur des Geistes erhöht, so daß er sich mit dem verbindet, was höher als er ist. Auf diese Weise müssen wir das Göttliche erkennen, zwar nicht nach unserer Art, aber so, daß wir ganz aus uns heraustreten und ganz Gottes werden. Denn es ist besser, Gottes zu sein und nicht uns selbst. Denn so wird das Göttliche denen gegeben, die mit Gott sind.

69. = 2 Cord 186 D N 5. Kap.

Will der Geist denken, so steigt er unter sich selbst zu den Gedanken herab. Denn die Gedanken sind niedriger als der Denkende, da sie erkannt und erfaßt werden und mit Recht eine Teilung der Einheit seines Geistes darstellen. Denn der Geist ist einfach und ungeteilt, die Gedanken aber sind vielfach und gespalten und gleichsam die Formen des Geistes. Deshalb ist das νοερόν, das Erkennende, geringer als das νοητόν, nämlich als das, was erkannt wird. Einheit des Geistes, durch die er sich auf das ihm Uebergeordnete, d. i. auf das Schauen Gottes, wirft, nennt er (scil. Ps. Dionys.), wie er es im folgenden noch deutlicher erklärt, das Heraustreten aus all dem, was mit den Sinnen erfaßt und mit dem Geiste erkannt wird, ja sogar das Heraustreten aus der eigenen Bewegung, um so den Strahl des göttlichen Wissens zu empfangen.

---

[1]) Eine genaue Quelle für Kap 65 läßt sich nicht angeben, doch ist dieses Kapitel nichts anderes als eine kurze Zusammenfassung des Kapitels 66 und 67.

70. = Oehler 50.

Wenn aber das Erkennende mit sich selbst in Uebereinstimmung sich verständig bewegt, so erkennt es auch. Erkennt es aber, so liebt es auch jedenfalls das von ihm Erkannte; liebt es aber, so erleidet es auch das auf das Geliebte gerichtete heftige Sehnen; leidet es aber, so wird es auch angetrieben; wird es aber angetrieben, so steigert es sicherlich auch die Heftigkeit der Bewegung; steigert es aber heftig die Bewegung, so steht es nicht eher still, als bis es sich in dem ganzen Geliebten vollständig befindet, freiwillig von ihm ganz umfaßt wird und die heilsamere Umgrenzung annimmt, damit es ganz die Beschaffenheit des Umgrenzenden annehme, so daß es nicht mehr von sich aus, sondern von seiten des Umgrenzenden jenes Umgrenzte ganz kennen lernen will, so wie Luft ganz und gar durch das Licht und wie das Eisen durch das Feuer ganz und gar durchglüht wird oder irgend etwas anderes dieser Art.[1])

71. = Oehler 130.

Vielfach ist das Verhältnis des Erkennenden zum Erkannten und das des durch die Sinne Wahrgenommenen zum sinnlich Wahrnehmenden. Der Mensch besteht aus der Seele und einem sinnlich fühlenden Leib und wird durch den natürlichen Habitus und die natürliche Eigenart gemäß der Wechselbeziehung zu jedem anderen Teile der Schöpfung sowohl umgrenzt als er auch selbst begrenzt, ersteres durch die Substanz, letzteres durch die Fähigkeit. Denn der Mensch wird, insofern er Leib und Seele ist, durch das umgrenzt, was erkannt und sinnlich wahrgenommen wird, und er pflegt diese wiederum durch die Fähigkeit zu umgrenzen, indem er denkt und sinnlich wahrnimmt. Gott aber befindet sich einfach und unbegrenzt über alles, sowohl über das, was umfaßt, als auch über das, was umfaßt wird. Denn er ist von allem völlig unabhängig.

72. = Oehler 88.

Jede verbotene Lust pflegt aus einer Leidenschaft zu irgend etwas Sinnlichen vermittelst des Sinnes zu entstehen, denn nichts anderes ist die Lust, als eine Form des Sinnes, die in dem sinnlich Fühlenden durch irgend einen sinnlichen Gegenstand gestaltet wird oder eine Art der sinnlichen Tätigkeit, die infolge der unvernünftigen Begierde besteht. Denn die Begierde, die zum Sinn hinzutritt, geht in Lust über und gibt ihr die Form, und der Sinn, der durch die Begierde erregt wird, vollendet die Lust, indem er den sinnlichen Gegenstand erfaßt. Da die Heiligen wissen, daß die Seele vermittelst des Fleisches zur Materie widernatürlich bewegt wird und die irdische Gestalt anzieht, deshalb eilen sie lieber vermittelst der Seele naturgemäß zu Gott und halten es für angebracht, das Fleisch mit Gott geziemend zu vereinen, indem sie es durch die Uebung von Tugenden mit göttlichen Bildern schmücken.

73. = Oehler 88 f.

Hinsichtlich der wahren und nicht anstoßenden Art der natürlichen Bewegung durchschritten die Heiligen das gegenwärtige Kampfesleben großartig, indem sie den Sinn vermittelst des Verstandes mit dem Geiste vereinten, der die einfachen Begriffe der Dinge besitzt, den Geist aber, der von der Bewegung nach all dem Seienden losgelöst und von all seiner natürlichen Tätigkeit entblößt ist, zu Gott brachten, demzufolge werden sie ganz in Gott gesammelt und gewürdigt, ganz mit dem ganzen Gott durch den Geist vermischt zu werden, indem sie, soweit menschenmöglich, das ganze Bild des Himmlischen tragen und eine so große Kraft des göttlichen Bildes forttragen, als sie selbst getragen in Gott übergegangen sind.

---

[1]) Vgl. die Uebersetzung von Joh. Dräseke in den Theol. Studien u. Kritiken. Bd. 84, Gotha 1911, S. 40 f.

74. = Oehler 90.

Man sagt, Gott und Mensch seien für einander Muster, und soweit sei Gott in seiner Güte Mensch geworden, als sich der Mensch selbst durch die Liebe vergöttlichen kann, und soweit sei der Mensch von Gott zum Erkennbaren fortgerissen worden, als der Mensch den von Natur aus unsichtbaren Gott durch die Tugenden offenbarte.

75. = Oehler 120.

Wer immer die irdischen Glieder ertötet, das ganze Sinnen des Fleisches in sich ausgelöscht, die Zuneigung zu ihm, durch welche die Liebe, die Gott allein gebührt, geteilt wird, aufgegeben und alle Merkmale des Fleisches und der Welt um der göttlichen Gnade willen abgelehnt hat, so daß er mit dem großen Apostel Paulus sagen kann: „Wer trennt mich von der Liebe Christi?" (Röm 8, 32), dieser ist wie der große Melchisedech „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister" (Hebr 7, 3) und wird nicht von dem Fleische und der Natur beherrscht wegen der Vereinigung mit dem Geiste.

76. = Oehler 134/136.

Das Ende des gegenwärtigen Lebens ist m. E. gerechterweise nicht Tod zu nennen, sondern Befreiung vom Tode, Absonderung vom Verderben, Befreiung von der Knechtschaft, Ausruhen vom Sturm, Aufhören der Kämpfe, Weichen der Finsternis, Erholung von den Mühen, Ruhe von der Erschütterung, Umhüllung der Schande, Flucht der Leidenschaften, kurz gesagt, Ziel und Grenze aller Uebel. Dieses erreichten die Heiligen durch freiwillige Abtötung und „erwiesen sich als Fremdlinge und Pilger" (1 Petr 2, 11) des Lebens. Denn indem sie mit der Welt und dem Leib und mit dem, was sich aus ihnen erhebt, tapfer kämpften, und die Täuschung, die sich aus beiden gemäß der Verknüpfung der Sinne mit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen ergibt, erstickten, bewahrten sie sich die Würde der Seele frei von jeder Unterjochung.

77. = Oehler 170.

Die Natur selbst bietet einen nicht geringen Beweis dafür, daß uns von Natur ein Wissen der Vorsehung eingepflanzt ist, insofern als sie uns in den plötzlichen Zufällen durch das Gebet zu Gott führt, ohne daß wir erst belehrt wurden, und uns anweist, bei ihm das Heil zu suchen. Denn plötzlich von der Not erfaßt, rufen wir ohne weiteres Ueberlegen Gott an, als wenn die Vorsehung selbst auch ohne Erwägungen (unsererseits) uns zu sich zieht, die Schnelligkeit der Erkenntnisfähigkeit in uns besiegt und uns die göttliche Hilfe zeigt, die stärker ist als alles. Denn niemals könnte die Natur uns ohne vorausgegangene Ueberlegung zu dem führen, was von Natur nicht geschehen kann. Alles aber, was irgend einer Sache von Natur folgt, hat, wie allen klar ist, die unanfechtbare Beweiskraft der Wahrheit für sich.

78. = Oehler 176 (der letzte Satz des Kapitels findet sich wörtlich in Oehler 174/176 vor dem Text dieses Kapitels).

Da die einen der Dinge gut, die anderen schlecht sind, und diese entweder gegenwärtig oder künftig sind, so nennt er das erwartete Gute Begierde und das gegenwärtige Lust, das erwartete Uebel Furcht und das gegenwärtige Schmerz. Daher finden sich rings um die Güter, seien es wirkliche oder nur vermeintliche, die Lust und Begierde, rings um die Uebel aber der Schmerz und die Furcht. Denn die Begierde, die ihren Gegenstand erlangt, erzeugt die Lust, und die ihren Gegenstand vergeblich zu erlangen sucht, ruft den Schmerz hervor.

79. = Oehler 176.

Ein Uebel ist jeder Schmerz seiner eigenen Natur zufolge, denn obgleich der Tugendsame über fremde Uebel Schmerz empfindet, nämlich aus Mitleid, aber nicht primär hinsichtlich des Vorsatzes, sondern nur sekundär hinsichtlich des Unglückes, so bleibt hingegen der Beschauende hierbei von Schmerz unberührt, weil er sich mit Gott verbunden und allem Irdischen entsagt hat.

80. = Oehler 184.

Alle Heiligen, die sich an das göttliche und irrtumslose Wort hielten, durchschritten diese Zeit, ohne die Fährte der Seele an irgendeine ihrer Freuden zu heften. Sie lenkten vielmehr ihr Augenmerk, soweit es menschenmöglich ist, auf die höchsten Begriffe von Gott, nämlich auf die Güte und Liebe. durch die bewegt Gott den Dingen das Sein und das Glücklichsein verleiht; wenn man überhaupt von einer Bewegung bei Gott sprechen darf, der allein unbeweglich ist; ja selbst sein Wille, der alles bewegt, alles ins Dasein führt und erhält, wird nie bewegt.

81. = Oehler 198.

Die Seele ist eine erkenntnisfähige und denkfähige Substanz, sie erkennt und denkt, indem sie als Fähigkeit den Geist, als Bewegung das Erkennen und als Verwirklichung den Gedanken besitzt. Denn der Gedanke bildet sowohl auf Seite des Erkennenden als auch auf Seite des Erkannten den Schlußstein des geistigen Begreifens derart, daß er das gegenseitige Verhältnis der Extreme begrenzt. Denn sobald die denkende Seele etwas erfaßt hat, hört sie auf, sich noch damit zu befassen. Was nämlich einmal und wirklich erkannt worden ist, reizt nicht weiter die Fähigkeit der Seele zum Erkennen an und so ruht sie hinsichtlich jedes Gedankens von einer solchen Erkenntnis bei der Auffassung des erkannten Gegenstandes aus.

82. = 1 Cord 355 D N 4. Kap § 6.

Wie die Unwissenheit die Irrenden teilt, so einigt und vervollkommnet das geistige Licht die, welche erleuchtet werden, indem es sie von den vielen Meinungen zu dem wirklichen Sein und die verschiedenen Anschauungen oder besser gesagt Vorstellungen zu dem einen, wahren, reinen, einheitlichen Wissen führt und mit dem einen und einigenden Licht erfüllt.

83. = 1 Cord 356 D N 4. Kap § 7 + 1 Cord 358 D N 4. Kap § 10 + 2 Cord 140 D N 4. Kap § 12 + 1 Cord 359 4. Kap § 12 + 1 Cord 359 4. Kap § 11.

Das Schöne ist mit dem Guten identisch, weil alles seiner Ursache gemäß nach dem Schönen und Guten verlangt und es kein Ding gibt, das nicht am Schönen und Guten teilnimmt. Denn allen ist das Schöne und Gute bewunderungswürdig, erstrebenswert, lieb, angenehm, wünschenswert. Beachte, wie die göttliche Liebe in dem Guten präexistiert und die gute Liebe in uns erzeugt, derzufolge wir nach dem Schönen und Guten begehren, wie es heißt: „Ich bin ein Liebhaber ihrer Schönheit geworden“ (Weish 8, 2) und „liebe sie, so wird sie dich erhalten; ergreife sie, so wird sie dich erhöhen!“ (Spr 4, 6 und 4, 8).

84. = Oehler 240.

Die Theologen bezeichnen Gott bald als Liebe, bald als Neigung, bald als liebenswürdig, bald als zuneigend. Wofern das Göttliche als Sehnsucht und Liebe besteht, wird es bewegt, als Ersehntes und Geliebtes aber bewegt es alles für Sehnsucht und Liebe Empfängliches zu sich selbst hin. Um es noch einmal bestimmter

auszudrücken: Es wird bewegt, indem es den dafür Empfänglichen eine tief innerliche Stimmung für Sehnsucht und Liebe einflößt; dagegen bewegt es, indem es gewissermaßen durch die Natur das Verlangen derer, die sich zu ihm hinbewegen, an sich zieht. Und wiederum: Es bewegt und wird bewegt, indem es gleichsam erdürstet zu werden dürstet, ersehnt zu werden sich sehnt, geliebt zu werden liebt.[1])

85. = Oehler 400.

Die göttliche Liebe ist auch ekstatisch, so daß sie die Liebenden nicht sich selbst, sondern dem Geliebten angehören läßt. Sie offenbart sich dadurch, daß das Höhere sich um das Niedere kümmert, das Gleichartige untereinander zusammenhält und das Geringere sich auf göttlichere Weise in das verwandelt, was das erste ist. Deshalb rief auch der hl. Paulus, von dieser Liebe erfaßt und ihrer ekstatischen Kraft teilhaftig geworden, aus: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20), d. h. er ist ein wahrer Liebender und „einer, der sich übernommen hat für Gott" (2 Kor 5, 13), wie er selbst gesteht, er lebt nicht mehr sein eigenes Leben, sondern das des Geliebten oder das sehr geliebte Leben.

86. = 1 Cord 360/361 D N 4. Kap § 13.

Auch das darf zugunsten der Wahrheit gesagt werden: Der Schöpfer des Universums tritt wegen seiner überragenden liebenden Güte, die sich um alle Dinge sorgt, durch die schöne und gute Liebe zu allem aus sich selbst heraus, wird durch die Güte und Liebe beschwichtigt, und er, der über alles erhaben und von allem ausgenommen ist, läßt sich infolge seiner ekstatischen überwesentlichen Macht herab, daß er in allem ist, ohne aus sich selbst herauszutreten. Deshalb nennen ihn die Theologen auch „Eiferer" (Ex 20, 5), weil er von großer Liebe zu den Dingen beseelt ist, sie zur Nachahmung seines Liebesverlangens anregt und sich selbst als einen Eifernden erweist, dem auch das Begehrte nachzueifern hat, und der gleichsam von Eifer erfüllt wird für die Dinge, die von der Vorsehung geleitet werden.

87. = 2 Cord 140 D N 4 Kap § 14.

Man sagt, Gott erzeuge die Liebe und das Verlangen, denn er selbst führt das in ihm Seiende in die Außenwelt, nämlich in die geschaffenen Dinge, und deshalb sagt man: „Gott ist die Liebe" (1 Jo 4, 16) und wiederum, er ist „die Süßigkeit und das Verlangen" (Hohes Lied 5, 16), was wir mit ἔρως bezeichnen. Das Geliebte und wirklich Liebenswerte ist er selbst. Weil die Liebe des Verlangens aus ihm selbst fließt, soll er, ihr Erzeuger, selbst bewegt werden, weil er aber selbst das wahrhaft Ersehnte, Geliebte, Begehrte und Ausgewählte ist, bewegt er alle Dinge, die darauf sehen. Diesen wohnt auch die Kraft inne, zu verlangen je nach ihren Aufnahmefähigkeiten.

88. = 2 Cord 140 D N 4. Kap. § 14.

Betrachte Gott, der zu der liebenden Verbindung im Geiste bewegt, d. i. diese vermittelt, damit er von seinen Geschöpfen geliebt werde. Er hat die Kraft zu bewegen, weil er jedes einzelne Ding je nach seiner eigenen Art dahin bringt, daß es sich zu ihm wende. Wenn auch das Wort προαγωγία (Hervorführung, Prostitution) im gewöhnlichen Gebrauch etwas Unreines bezeichnet, deutet es hier die Vermittlung an, welche die Vereinigung in Gott verursacht.

---

[1]) Die Uebersetzung ist Joh. Dräseke, Theol. Studien u. Kritiken, Bd. 84, Gotha 1911, S. 42 entnommen.

89. = 2 Cord 141 D N 4. Kap § 14. (Der Schluß des Kapitels ist jedoch dem vorhergehenden Abschnitt 2 Cord 140 D N 4. Kap § 14 entnommen.)

Die sehnende Bewegung des Guten präexistiert in dem Guten, ist einfach und von selbst beweglich, geht aus dem Guten hervor und kehrt wieder zu ihm zurück und entbehrt eines Anfanges und eines Endes. Dieser Umstand erklärt unser immerwährend bewegtes Verlangen nach Gott und nach der Vereinigung mit ihm. Denn diese Vereinigung mit Gott aus Liebe übertrifft jede andere Verbindung.

90. = 1 Cord 362 D N 4. Kap § 15.

Das Sehnen wird göttlich, englisch, verständig, seelisch, natürlich genannt und als eine Fähigkeit erkannt, die vereint und vermischt, indem sie das Höhere bewegt, sich um das Geringere zu sorgen, das, was gleichen Ranges ist, gegenseitig verbindet und schließlich das Geringere in das Bessere und Höhere umwandelt. (Vgl. Kap 86.)

91. = 1 Cord 462 D N 7 Kap § 4.

Wenn das Wissen das Erkennende und das Erkannte vereint, die Unwissenheit aber die Veränderung und Teilung für den Unwissenden verursacht, so kann den standhaften Glauben dessen, der gemäß der Hl. Schrift glaubt, nichts erschüttern, er bleibt unbewegt und unverändert. Denn der mit der Wahrheit Vereinte weiß wohl, daß es mit ihm gut steht, auch wenn die Menge ihn für geistesbefangen hält. Obgleich es ihnen nämlich verborgen ist, daß er aus dem Irrtum zur Wahrheit des Glaubens gelangt ist, weiß er selbst, daß er nicht, wie jene sagen, geistesbefangen ist, sondern durch die einfache, identische Wahrheit von der unbeständigen, veränderlichen Bewegung um verschiedene Irrtümer befreit ist.

92. = Oehler 184.

Die Heiligen waren gut, menschenfreundlich, mitleidig, milde und gegen das ganze Menschengeschlecht nur von der Gesinnung der Liebe erfüllt, wodurch sie während ihres ganzen Lebens die ausgesuchteste Art aller Güter, nämlich die Demut, behielten, welche die Güter bewahrt und ihre Widersacher vernichtet. Sie wurden von keiner schweren Versuchung überwunden, weder von einer freiwilligen noch von einer unfreiwilligen; erstere überwanden sie durch Enthaltsamkeit, letztere durch Geduld.

93. = Oehler 222.

Der rechte Glaube und die unversehrte Gottesfurcht bewirken die vollkommene Tugendsetzung, die feste Hoffnung und das makellose Erkennen die unfehlbare natürliche Betrachtung, die vollkommene Liebe und der Geist, der allen Dingen gegenüber freiwillig blind ist, weil er sie übertrifft, die Vergöttlichung durch Annahme.

94. = Oehler 222.

Die praktische Philosophie hat den Geist von jeder leidenschaftlichen Vorstellung zu reinigen, die natürliche Betrachtung hat ihn das ganze wahre Wissen der Dinge zu lehren und die theologische Einführung hat ihn durch die Gnade hinsichtlich des Habitus Gott ähnlich und gleich zu machen, so daß er wegen seiner Vortrefflichkeit an nichts mehr denkt, das Gott untergeordnet ist.

95. = Oehler 226.

Was der Aether, nämlich das feurige Element, in der Sinnenwelt ist, das ist in der Gedankenwelt die Klugheit, gleichsam ein leuchtender Habitus, der die wirk-

lich existierenden geistigen Begriffe von jedem einzelnen Ding annimmt, mit ihrer Hilfe den Urheber im Weltall zeigt und das Seelenverlangen auf Gott richtet. Und was in der Sinnenwelt die Luft ist, dies ist in der Gedankenwelt der Starkmut, ein Habitus, der bewegt, das angeborene Geistesleben erhält und die Seele immer um das Göttliche bewegt sein läßt. Und was in der Sinnenwelt das Wasser ist, dies ist in der Gedankenwelt die Mäßigung, ein Habitus, der die lebendige Fruchtbarkeit im Geiste bewirkt und den Liebeszauber gegen Gott durch das Verlangen erzeugt. Und was in der Sinnenwelt die Erde ist, dies ist in der Gedankenwelt die Gerechtigkeit, ein Habitus, welcher der Form nach alle Begriffe in den Dingen erzeugt und einem jeden einzelnen die gleiche lebensvolle Gabe gewährt, und ein unbeweglicher Sitz der eigenen auf dem Guten aufgebauten Grundlage ist.

96. = Oehler 282.

Wie beim Wohlbefinden des Fleisches die Seele von Leidenschaften gequält und verfinstert wird, weil der Tugendhabitus und das Licht des Wissens weicht, so wird auch dann, wenn die Seele durch die göttliche Schönheit der Tugenden und durch das Licht des Wissens erleuchtet wird, „der äußere Mensch aufgerieben" (2 Kor 4, 16), weil das Fleisch infolge der Ankunft des Logos das natürliche Wohlbefinden einbüßt.

97. = Oehler 330.

Anders war es nicht möglich, daß der Mensch, der da geschaffen, infolge der ihm gnadenweise verliehenen Vergöttlichung als Sohn Gottes und als Gott bezeichnet wurde, wenn er nicht zuvor, um der ihm von Natur innewohnenden selbstbewegten und freien Kraft willen, dem göttlichen Willen gemäß durch den Geist geschaffen worden wäre. Indem nun der erste Mensch diese gottwirkende, göttliche und unstoffliche Herkunft verließ, weil er das sinnlich Angenehme und Sichtbare den rein geistigen und zeitweise unsichtbaren Gütern vorzog, so wurde er mit Recht dazu verurteilt, eine unvorsätzliche, stoffliche und vergängliche Herkunft aus den Leibern zu haben.[1])

98. = Oehler 338.

Der Mensch wird jetzt bewegt infolge der Lustbegierde rings um die unvernünftigen Vorstellungen der Leidenschaften, die in der Verführung ihren Ursprung haben, oder wegen des Mangels rings um die Gesetze der Künste[2]), die der Not entsprungen sind, oder wegen des Lernens rings um die natürlichen Begriffe, die dem Naturgesetz entstammen. Von all dem zog anfangs aus Not nichts den Menschen, der mit Recht über alles stand. Denn so ziemt es sich, daß er, der vom Anfang war, von nichts gezogen wurde, was nach ihm, um ihn, unter ihm war, und zur Vervollkommnung nur das eine bedurfte, daß er zu Gott in der ganzen Kraft seiner Liebe frei und unbehindert strebe.

99. = Oehler 338.

Der erste Mensch hatte zwischen sich und Gott kein Hindernis des Wissens, und nichts behinderte die künftige, aus Liebe freigewollte Verwandtschaft durch die Bewegung zu Gott. Denn da der Mensch durch die Gnade leidenschaftslos war, ließ er nicht die Verführung der leidenschaftlichen Vorstellungen durch die Lust zu, und

---

[1]) Die Uebersetzung ist Joh. Dräseke, Theol. Studien u. Kritiken, Bd. 84, Gotha 1911, S. 210 f. entnommen.

[2]) Die Not, die sich durch den Sündenfall im sterblichen Leben ergab, suchte der Mensch durch künstliche Gesetze zu beseitigen. Vgl. folgendes Kap.!

da er nichts bedurfte, war er davon frei, aus Mangel die Künste pflegen zu müssen, durch die die Not des Lebens beseitigt werden sollte, und da er weise war, so stand er infolge seines Wissens hoch über der Betrachtung der Natur.

100. = Oehler 346.

Gott, der weise die Natur geschaffen und jeder vernünftigen Substanz nach Maßgabe ihrer Fähigkeit eine Kenntnis von ihm heimlich eingepflanzt hat, gab auch uns Menschen von Natur das Sehnen nach ihm und die Liebe zu ihm, indem er die Fähigkeit des Verstandes mit sich verband, derzufolge wir leicht erkennen, auf welche Arten das Sehnen gestillt werden kann und wie wir ohne Täuschung das gesteckte Ziel erreichen. Durch dieses Sehnen bewegt, werden wir angeleitet, die Wahrheit und die Weisheit, die in allem ordnungsgemäß hervorleuchtet, und die Leitung zu erforschen und durch diese jenes Ziel anzustreben, um dessentwillen wir das Sehnen empfangen haben.

Zweiter Abschnitt

Die DC vielleicht ein Werk des Antonius Melissa

§ 3. Die Unechtheit der DC

Nachdem wir jetzt die einzelnen Kapitel der DC ihrem Inhalte nach wiedergegeben und, soweit als tunlich, ihre Quellen aufgedeckt haben, ist erst die Möglichkeit geschaffen, dieses Werk eingehend und nutzbringend zu besprechen.

Die Schrift „Diversa Capita“ umfaßt 500 Kapitel. Für 49 von diesen, nämlich für die Kapitel 1—48 vom 1. Hundert und für das 55. Kapitel vom 3. Hundert, ist es mir nicht möglich, eine Quelle nachzuweisen. Am leichtesten hoffte ich, die Herkunft des 55. Kapitels vom 3. Hundert aufdecken zu können, aber vergebens. Sein Inhalt bewegt sich zwar völlig in den Gedankengängen der Quästio 55, und es mutet ganz wie ein Scholion an, aber eine wörtlich oder doch wenigstens zum Teil wörtlich übereinstimmende Quelle ist nicht zu finden.

Wie steht es aber mit den Kapiteln 1—48 vom 1. Hundert? Auch hier ist nicht ein stichhaltiger Beweis zu erbringen, ob und welche Quellen vorliegen.[1] Der Inhalt, Stil und die ganze Aufmachung dieser Kapitel weisen wohl auf den Bekennermönch als ihren Verfasser hin, aber die Überlieferung in den alten Handschriften spricht nur zugunsten der Kapitel 1—15, die öfters als Gut des hl. Maximus besonders angeführt werden (vgl. S. 8 ff.). Abgesehen von diesen 49 Kapiteln gehen alle anderen auf bestimmt nachgewiesene Quellen zurück. Und diese Quellen sind: 1. Die Quaestiones ad Thalassium, 2. die Ambigua, 3. die Scholien zu den Schriften des Pseudo-Dionysius und 4. die Scholien zu den Quaestiones ad Thalassium.

Angesichts dieser Tatsachen erhebt sich nun die Frage, sind die DC wirklich ein Werk des hl. Maximus oder sind sie es nicht? Gewiß müssen solche Zweifel schon jedem auftauchen, der nur rein äußerlich diese Schrift betrachtet und von 500 Kapiteln 451 als entlehnt findet. Ein leiser Zweifel ist auch schon Andreas Seidler aufgestiegen, dessen Artikel ich erst nach Beendigung dieser Studie zufällig gelesen habe.[2] Um diese Frage zu klären, untersuchen wir jetzt die angeführten Quellen etwas eingehender..

---

[1]) Nur das Kapitel 10 bringt einen Vergleich mit dem Stern der Weisen aus dem Morgenlande und legt die Vermutung nahe, daß dieses Kapitel einer Abhandlung über diese Schriftstelle entnommen ist.

[2]) Vgl. Kirchl. Hand-Lexikon. 2. Bd. M. Buchberger, München 1912. S. 900: Zugeschrieben werden ihm (scil. Maximus) auch ... 500 Capita theologica et oeconomica (vielfach identisch mit anderen Stellen und selbst mit Scholien zu Maximus, daher wohl Exzerpte eines späteren Autors). — Die neueste Auflage von Buchberger war bei Drucklegung dieser Studie noch nicht zu erhalten.

Während die drei erstgenannten Quellen der DC allgemein dem Bekennermönch zugeschrieben werden, verhält es sich mit den Scholien zu den Quaestiones ad Thalassium ganz anders. Die neuere Literatur spricht diese Scholien ausnahmslos dem Bekennermönch ab und schreibt sie einem unbekannten Verfasser um 1100 zu. So urteilt z. B. Fabricius-Harles: „Die unten angefügten Scholien stammen von einem unbekannten griechischen Autor, der um 1100 geschrieben zu haben scheint und wiederholt Nilus, den Anhänger des Johannes Italus, tadelt."[1]) Ähnlich äußert sich beispielsweise auch R. Seeberg.[2]) So und ähnlich lesen wir in jedem neueren Werk, das über Maximus handelt, aber eine nähere Begründung dieser Annahme finden wir nirgends. Dieses Urteil wird stets als bare Münze übernommen, ohne daß man dem Leser über das Warum Rechenschaft gibt. Doch wir wollen dies tun, ehe wir dieses allgemein angenommene Urteil uns zu eigen machen und Folgerungen daraus ziehen. Sind nämlich diese Scholien wirklich nicht von Maximus geschrieben, sondern jüngeren Datums, dann ist es auch ohne weiteres erwiesen, daß die DC, so wie sie uns vorliegen, nicht ein Werk des Bekennermönches sein können.

Combefis hält diese Scholien, die wir am Schluß fast jeder einzelnen Quaestio ad Thalassium mehr oder minder zahlreich finden, für echt.[3]) Es muß etwas wundernehmen, daß Combefis hinsichtlich der Echtheit der Scholien keine Bedenken aufsteigen. Denn schon der Umstand, daß die Scholien, soweit wir urteilen können, weniger zahlreich in den Handschriften bezeugt werden als die Quaestiones ad Thalassium, fordert eine Erklärung. Aber Combefis entnimmt ohne Bedenken die Quaestiones ad Thalassium dem Codex Regius, dem die Scholien fehlen, und ergänzt dieses Fehlende aus dem Codex Sequerianus.[4]) Leider ist es mir bei

---

[1]) Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9. 1804. 639: Scholia subinde adiuncta sunt ab auctore Graeco anonymo, qui circa a. Chr. n. 1100. scripsisse videtur, et Nilum, Johannis Itali sectorum, subinde perstringit.

[2]) „Wir besitzen dazu, wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch kurze griechische Scholien, die nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfasser selbst herrühren, sondern um 1100 geschrieben scheinen." Realencyklopädie f. prot Theologie [3], 12, 463.

[3]) „Daß ich diesen ersten Platz unter den Werken des Maximus diesen Quaestiones ad Thalassium in dem Buche einräumte, bewirkte die Erhabenheit des Werkes selbst, um das sich Maximus so abmühte, daß er es nicht für genug hielt, es einmal vollendet zu haben, sondern glaubte, in einer zweiten Ausgabe das von ihm einmal Gesagte durch eine lange, fast ununterbrochene Reihe von Scholien beleuchten zu müssen. Diese sollen überall verbunden und an der Stelle angebracht werden, zu deren Erläuterung sie veröffentlicht wurden, damit beides gleichzeitig gelesen werde, wie der hl. Mann ernst mahnt und in seiner Vorrede zu den genannten Scholien, die von mir nach der reichlich ausgedehnten Vorrede ad Thalassium auf der Seite 13 wiedergegeben wurde, beschwört. Ich willfahre seiner Bitte teilweise, indem ich diese Scholien nicht noch verlängere, sondern sie an das Ende einer jeden Quaestio setze." (Vorwort z. d. Quaest. ad Thal. I, 1.)

[4]) Vgl. die Anmerkungen zu den Quaestiones: 2, 48, 53, 57, 62. Vgl. auch die Vorrede zu den Quaestiones ad Thalassium I, 1.

dieser üblen Zeitlage (s. Vorwort) nicht möglich, einen genauen Überblick zu gewinnen, welche und wieviele Handschriften diese Scholien enthalten. Eine Durchsicht der mir erreichbaren Kataloge (s. S. 8) zeigt, daß folgende Codices in Betracht kommen: Der Wiener Codex 25, 15. Jahrh., enthält den Prolog und die Scholien vollständig; nur den Prolog und wenige Scholien übermittelt hingegen der Codex 11, 15. Jahrh., derselben Bibliothek.[1] Der Codex 137, 10. Jahrh., der Markusbibliothek enthält auch Scholien. Ob aber alle sich darin finden, läßt sich auf Grund der Notiz, die beklagt, daß „alles konfus abgeschrieben ist", nicht sicher feststellen.[2] Der Codex 145 (B 137 m), 16./17. Jahrh., in der Ambrosiana führt die Scholien und den Prolog an.[3] Ob der Codex 237 (m. 0,376, lat. 257), 16./17. Jahrh., der Vaticana[4] und der Codex 886, 13. Jahrh., der Pariser Bibliothek[5] außer den Prolog auch die Scholien anführen, kann ich nicht sicher bejahen, wenn ich es auch vermute.

Mehr Zeugen für die Scholien kann ich auf Grund der Kataloge, die mir in der Sächs. Landesbibliothek in Dresden zugänglich waren, nicht anführen. Gewiß ein bedenklicher Umstand! Und mag uns auch die Durchsicht der Kataloge vielleicht etwas in Stich lassen, und mag auch noch die eine oder andere Handschrift die Scholien enthalten, das eine steht fest, daß die Scholien lange nicht so gut bezeugt sind wie die Quaestiones ad Thalassium. Aber nicht nur die Handschriften kommen hier in Frage, um ein Urteil zu ermöglichen, sondern es ist auch Umschau zu halten, ob nicht Männer, die vor dem Erscheinen der DC gelebt haben und welche die Quaestiones ad Thalassium gekannt haben, die Scholien erwähnen. Und da ist es ganz besonders auffällig, daß Photius die Scholien gar nicht kennt. Und doch müßte man dies von ihm erwarten! Denn Photius führt in seiner „Bibliothek"[6] 64 Quästionen mit vollem Titel an, aber die Scholien erwähnt er mit keiner Silbe. Und doch ist er geradezu gezwungen, sie zu kennen, wenn sie zu seiner Zeit schon bekannt gewesen wären. Klagt er doch in beweglichen Worten, wie schwer und mühsam dieses Hauptwerk des hl. Maximus zu erfassen sei. Er schreibt: „Was seine Ausdrucksweise betrifft, so sind seine Satzgefüge langgedehnt, er liebt die Wort-

---

[1]) Adami franc. Kollarii ad Petr. Lambecii Commentatorium de Aug. Bibliotheca Caesarea Vindobonensi libros VIII. Supplementorum liber primus 1790. S. 212 und 91 ff.

[2]) Ant. M. Zanetti et Ant. Bongiovanni, Graeca D Marci Bibliotheca Codicum manuscript. per titulos digesta 1740. S. 79.

[3]) Aemidius Martini et Dominicus Bassi, Catalogus Codicum Graecorum Bibliothecae Ambrosianae. 1. Bd., Mailand 1906, S. 165.

[4]) E. Feron et Battaglini, Codices Manuscripti Graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae. Rom 1893, S. 135.

[5]) Henri Omont, Inventaire Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale. Paris 1886, S. 166.

[6]) Vgl. Migne. PG 103, Codex 192, 637 ff. Photius führt nur 64 Quaestionen an, obgleich wir 65 überliefert haben. Er erwähnt die erste Quaestio nicht.

versetzung, gefällt sich in schmuckvoller Gedankeneinkleidung, unbekümmert um die Verwendung des eigentlichen, natürlichen Ausdruckes. Infolge hiervon leidet seine Darstellung an Undeutlichkeit und Undurchsichtigkeit. Er stellt seine Rede, was Anordnung und Abschluß seiner Gedanken anbelangt, unter das Gesetz eines rauhen Schwulstes, ein Bemühen um Anmut und Wohlklang sind ihm fremd. Auch den übertragenen Ausdrücken verleiht er nicht den bezaubernden Schmuck der Anmut, vielmehr bedient er sich ihrer ganz schlicht und sorglos."[1]) Sollte nun Photius nicht fortfahren und etwa so schreiben: Maximus selbst aber habe eingesehen, daß sein Werk zu schwer verständlich sei, und habe, um diese Schwierigkeiten zu beheben, der zweiten Ausgabe die Scholien beigefügt? (vgl. den Prolog z. d. Schol. I 13). Jedoch Photius schweigt davon! Dieses Schweigen aber ist ein sicherer Beweis dafür, daß er die Scholien nicht gekannt hat, und sie zu seiner Zeit noch nicht geschrieben waren. Aber nicht nur die äußeren Kriterien sprechen gegen die Annahme, daß Maximus diese Scholien selbst geschrieben habe, sondern auch die inneren.

Betrachten wir einmal die Scholien selbst etwas eingehender! Eingeleitet werden sie von einem Prolog, der, wie schon Ad. Fr. Kollarius richtig erkannte, seinem Zwecke geradezu widerspricht.[2]) Inwieweit letzteres in der Tat zutrifft, besagt uns ein Blick in die Vorrede, deren Grundton in die Aufforderung ausklingt: Pflege die Vernunft; „denn wo sie regiert, da weicht der Sinnlichkeit Gewalt, mit der irgendwie der Sünde Macht verknüpft ist" (I 13). Und nachdem dieser Gedanke des langen und breiten begründet ist, wird nach ziemlich unvermitteltem Übergang in drei Sätzen am Schluß auf die Scholien wie folgt Bezug genommen: „Da ich dies, wie gesagt, wußte, hielt ich es für notwendig, ein anderes Erläuterungshilfsmittel, die am Rand vermerkten Scholien, diesem vorliegendem Werke beizugeben, welches die Abhandlung selbst, was Schönheit anbetrifft, vervollkommnet, den Lesern einen angenehmeren Genuß von dem bereitet, was in den Gedanken enthalten ist, und überhaupt den Sinn, welcher immer in der Schrift sich findet, sicher eröffnet. Denn nachdem ich das ganze Werk nach seiner Veröffentlichung gelesen hatte und fand, daß einige Stellen der Deutlichkeit, andere eines Zusatzes und Gedankens, und wieder andere einer kleinen, der Ausgabe angemessenen Erwägung im

---

[1]) Migne, P G 103, Codex 192, 645/46. Die Übersetzung ist Joh. Dräseke („Maximus Confessor und Joh. Scotus Erigena". Theologische Studien und Kritiken. Bd. 84, Gotha 1911, S. 26/27) entnommen.

[2]) Fol. 244 p. 2. S. Maximi Prologos ad scholia, in marginibus adiecta. Exstat in Combefisii editione, . . . tom. I. pag. 13. ubi tamen is *τοῖς μετωπίοις σχολίων* edidit, nullo omnino sensu, immo ipsiusmet prologi scopo et fide contradicentibus . . . At in Codice nostro . . . scholiis margines fere carent; certe multo, quam in editis, paucioribus exornantur. vgl. Ad. Fr. Kollarius, Suppelementorum liber prim. 1790. S. 91 ff. (siehe Anm. 1, S. 10.)

Vorliegendem bedurften, schrieb ich diese Scholien, indem ich jeder Stelle die entsprechende Erwägung beifügte. Deshalb ersuche ich alle Leser und die Abschreiber, die außerhalb (der Quästionen) befindlichen Scholien zu lesen und so, wie es an jeder einzelnen Stelle angegeben ist, zu Rate zu ziehen, damit das Werk in jeder Hinsicht ein vollendetes und überhaupt unverkürztes sei, insofern nichts vernachlässigt wurde" (I 14). So spricht der Verfasser hier im Prolog, und anders handelt er in den Scholien. Wenn die Scholien wirklich nur geschrieben sind, um bei dunklen Stellen Mißverständnissen vorzubeugen, so hätte eine stattliche Reihe von ihnen gar keine Daseinsberechtigung. Zu mindestens wäre ein Scholion dort überflüssig, wo alles sehr klar und deutlich bereits ausgeführt ist. Und doch finden sich auch solche überflüssige Scholien. Als Beispiel führe ich folgende Scholien an: „Dieses: Wir sind ein Wohlgeruch Christi unter denen, die gerettet, und unter denen, die zugrunde gehen; den einen ein Geruch des Lebens zum Leben, den anderen ein Geruch des Todes zum Tode (2 Kor 2, 15—16), ist hier sehr klar gesagt" (I 84 schol 5). Oder: „Treffend bemerkte er in Bezug auf folgende Schriftstelle" (I 296 schol 3). Wenn die Ausführungen über diese Stellen der Hl. Schrift „sehr klar" sind, wozu dann noch eine solche Notiz? Man stelle sich einen Verfasser vor, der zu seinem Werke einen Kommentar schreibt und seine eigenen Ausführungen so preist. Und daß gerade Maximus, dessen große Bescheidenheit und Demut sich sonst in allen seinen Werken, wo er etwas persönlich hervortritt, deutlich widerspiegelt, sich so selbstgefällig lobt, ist ausgeschlossen. Übrigens weisen diese wenigen Scholien, wie viele andere, die unserem Heiligen durchaus fremde Gewohnheit auf, von sich in der dritten Person zu sprechen. Redet er ja noch in dem einige Zeilen früher angeführten Schluß des Prologes, der übrigens auch einen Anflug von hohem Selbstbewußtsein erkennen läßt, in der ersten Person, dagegen in dem unmittelbar folgenden Scholion in der dritten. Warum denn auf einmal der plötzliche, in der Sache keineswegs begründete Personenwechsel? Oder soll die dritte Person so erklärt werden können, daß ὁ λόγος, nämlich die Quaestio ad Thalassium, jetzt Subjekt ist, und gleichsam zu lesen wäre: „Treffend bemerkte das Werk"...? Aber wie will man dann folgende Scholien z. B. erklären: „Den sinnlichen Schmerz nannte er jetzt Traurigkeit"? (I 197 schol 2). Oder „Eigenheit der Natur nannte er das Geneigtsein zur Sünde" (I 44 schol 3). Oder „Reichtum der Güte sei, erklärte er, die gütige Gesinnung Gottes gegen uns"? (I 48 schol 9). Oder „als das unnatürliche Gesetz faßt er hier den Nabuchodonosor auf" ... ? (I 63 schol 5). Oder „Unter dem Blute verstand er die Vergöttlichung"? (I 80 schol 3). Selbst wenn man davon absieht, daß das Tempus hier Schwierigkeiten macht und nur das Präsens gerechtfertigt ist, so können doch die ver-

schiedenen Verben nicht gut auf ὁ λόγος als Subjekt bezogen werden. Solche Satzaussagen passen nur auf eine denkende Person. Unterzieht man ferner die Scholien einer genauen Durchsicht, so ergibt es sich ganz klar, daß sie nicht Dunkles, Schwerverständliches aufhellen wollen, sondern sie sich vielmehr als bloße Notizen und Erörterungen eines aufmerksamen Lesers erweisen, der weniger darauf ausgeht, seinen Text zu erklären, als darauf, was ihm darin wichtig und wertvoll erscheint, zu kennzeichnen. Vom Standpunkt eines solchen Lesers aus lassen sich dann die beanstandete dritte Person und die angeführten Verben restlos erklären.

Jedoch aus dem Inhalt der Scholien auf ihre Abfassungszeit oder ihren Verfasser sicher schließen zu wollen, ist so gut wie unmöglich, da sie keine chronologischen Anspielungen aufweisen. Nur vier Scholien erwähnen einen wenig bekannten Verteidiger der Lehrsätze des Joh. Italus namens Nilus (1090).[1] Aber diese vier Scholien haben für uns weniger Bedeutung, da sie Combefis nicht dem Codex Sequierianus entlehnt hat, sondern dem Codex Regius, dem sonst fast alle Scholien fehlen.[2] Würden sie nicht diese Sonderstellung einnehmen, dann wäre die Zeit ihrer Abfassung ohne weiteres gegeben. Allein so kann man eben nur vermuten, daß vielleicht auch die anderen Scholien in dieser Zeit geschrieben worden sein können. Fabricius Harles, Seeberg usw. werden wohl, wie ich vermute, auf Grund dieser genannten Scholien die Abfassungszeit um 1100 angenommen haben. Allein das ist wegen ihrer Sonderstellung nicht angängig. Wohl aber läßt sich der Terminus post quem bestimmen: Denn Photius erwähnt in seiner „Bibliothek"[3] die Scholien noch nicht, obwohl er, wie wir bereits dargetan haben, dazu gezwungen gewesen wäre. Da er sein Werk um 857 veröffentlichte, so sind vor diesem Jahre die Scholien gewiß noch nicht erschienen. Der terminus ante quem hingegen ist durch den Codex 137 bestimmt, der dem 10. Jahrhundert angehört und die ersten 15 Kapitel enthält (vgl. S. 9). Beherzigen wir jedoch, daß bei dieser ungefähren Zeitangabe diese Handschrift höchstwahrscheinlich eher jünger als älter ist, so bleibt uns für die Entstehung der DC ein Spielraum von ungefähr 200 Jahren.

Dieses ist eine Zeit, in der die Gelehrtenwelt sich recht wenig produktiv

---

[1]) Vgl. I 96 schol 1; I 150 schol 9; I 233 schol 1; I 272 schol 14. Vgl. auch Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9. S. 662 (Index Scriptorum a Sancto Maximo in duobus tomis editionis Combefisianae laudatorum) Nilus iunior. . . . Patet hinc, Nilum intelligi, dogmatum Joannis Itali propugnatorem circa a. Chr. 1090, de quo Anna Comnena in Alexiade lib. X. p. 269 seq. = Alexias, 2. Bd. X, 1, S. 56—58 der Ausgabe von A. Reifferscheid, Leipzig, Teubner, 1884. Über den Häretiker Italus siehe Alexias V. S. 177, 6 ff.

[2]) Vgl. die Anmerkungen Combefis' zu den Quästionen: 2, 48, 53, 57, 62.

[3]) Migne PG 103, bibliotheca codic. 192 p. 637 ff. Nach Krumbacher ist dieses Werk „vor dem Jahre 858" erschienen. Vgl. Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte, Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. IX, 1. 1897, S. 517.

zeigte und sich im allgemeinen sehr rezeptiv verhielt. Die wissenschaftliche Betätigung bestand zumeist darin, daß man in den überlieferten Stoff einzudringen sich bemühte. Eine Frucht dieses Mühens war die Glossenliteratur, wie sie auch die Scholien darstellen.[1])

Wie es um Maximus im 9. und 10. Jahrhundert stand, ob seine Werke sehr gekannt und benützt wurden, darüber fehlen uns genaue Nachrichten. Wir wissen nur aus dem 11. Jahrhundert, daß damals seine Werke die Lieblingslektüre der Kaiserin Irene waren.[2]) Von den großen Männern aber, die aus diesen unversiegbaren Quellen schöpften und dem lechzenden Geist der Mitwelt Erfrischung brachten, ist besonders Michael Psellus zu nennen, der z. B. in der Erklärung des Hohen Liedes aus Gregor von Nyssa u. Maximus schöpft.[3]) Fesselt schon dieser Gelehrte unsere Aufmerksamkeit, weil er sich mit Maximus befaßte, so noch weit mehr, wenn wir von ihm vernehmen, er habe zu der Dioptra des Philippus Monotropus das Vorwort und die Scholien geschrieben.[4]) Sollte man nicht etwa in ihm auch den Verfasser der Scholien zu den Quaestiones ad Thalassium erblicken dürfen? Denn obgleich eingangs betont wurde, daß die Scholien ihren in der Vorrede kundgegebenen Zweck nicht erfüllen, wofern sie nirgends das Gesagte näher begründen, dunkle Textstellen nicht aufhellen, sondern sich darauf beschränken, die Hauptgedanken herauszuheben und das ausführlich Bewiesene nochmals kurz zusammenzufassen, so sind sie doch für jeden, der sich mit diesen ungewöhnlich langen Perioden abmühen muß, eine willkommene Stütze und bleiben immer eine nicht zu unterschätzende Leistung eines bedeutenden Geistes, wie es tatsächlich Michael Psellus war.[5]) Wenn auch dies infolge Mangels an ausgiebigerem Be-

[1]) Vgl. M. Baumgartner, Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 2. Tl. 10. Aufl. Berlin 1915, S. 233.

[2]) Vgl. Alexias V, 9, S. 181, 29—182, 13, der Ausgabe von A. Reifferscheid, Leipzig, Teubner 1884. Ihre Tochter Anna Komnena berichtet hierüber wie folgt: „Ich erinnere mich noch daran, wie meine kaiserliche Mutter oftmals das Buch irgendeines Trefflichen in Händen hatte und die Abhandlungen der die Glaubenslehren erörternden hl. Väter durchforschte, am meisten die des Philosophen und Märtyrers Maximus. Sie bemühte sich nicht so sehr um naturwissenschaftliche Untersuchungen, sondern war vielmehr von dem Wunsche geleitet, betreffs der Glaubenssätze die Früchte wahrer Weisheit zu genießen." Die Übersetzung stammt von Joh. Dräseke. („Maximus Confessor und Joh. Scotus Erigena." Theol. Studien und Kritiken. Bd. 84, Gotha 1911, S 21.)

[3]) Ph. Meyer, Psellus, Realencyklopädie f. prot. Theologie ^{3} 16, 227 ff. Michael Psellus wurde 1018 geboren, sein Todesjahr ist unbekannt.

[4]) Mit Unrecht sucht Kollarius im Wiener Katalog 5, p. 83, dies Werk einem jüngeren Autor gleichen Namens zuzuschreiben, indem er bemerkt: Hinc porro etiam manifeste elucet, per Michaëlem Psellum, qui Philippi Dioptram Praefatione et Scholiis illustravit, non esse intelligendum seniorem illum Michaëlem Psellum, qui circa annum Christi 1078 obiit, sed alium quendam Juniorem, qui post Imp. Alexii Comneni (1081 bis 1118) tempora claruit.

[5]) Ein sprachlicher Vergleich der Maximusscholien und der oben genannten Arbeit des Michael Psellus müßte zu sicheren Ergebnissen führen, liegt aber nicht im Rahmen dieser Untersuchung.

weismaterial eine bloße Vermutung bleiben muß, so berechtigen doch die angeführten Indizien immerhin zu der Annahme, daß die Scholien etwas vor 1100 abgefaßt sein dürften. Für unsere Studie ist es ja nicht so von Belang, eine genaue Abfassungszeit der Scholien zu bestimmen, sondern vielmehr den Beweis erbracht zu haben, daß sie auf keinen Fall von Maximus selbst herrühren können. Sind aber diese Scholien nicht aus der Feder des Bekennermönches geflossen, dann auch nicht die DC. Denn da die DC nicht weniger als 127 Kapitel, die wörtlich mit den Scholien übereinstimmen, und 53 Kapitel, die aus Scholien und Text kombiniert sind, enthalten, so können sie erst nach Erscheinen dieser Scholien geschrieben worden sein.

Nur der Vollständigkeit halber wollen wir noch schnell die Frage aufwerfen: Sind nicht etwa die Scholien aus den DC abzuleiten? Von dieser umgekehrten Möglichkeit ist ganz zu schweigen! Denn die Herkunft einzelner Kapitel aus den Scholien infolge der sonst dem Bekennermönch fremden stilistischen Eigenart läßt sich noch ganz unzweideutig erkennen. Stimmen sie doch dem Wortlaute nach ganz und gar mit letzteren überein und weisen wie diese sogar noch die dritte Person auf. Von sich in der dritten Person zu reden ist aber unserem Heiligen nicht nur fremd, sondern wirkt hier auch geradezu störend und befremdend.[1]) Daß hier etwas nicht stimmt, besagt auch folgende Notiz bei Migne: „Nicht an einer einzigen Stelle spricht Maximus so, als wenn das nicht von ihm herrührt, was gleichsam das Scholion enthält."[2]) So ist es in der Tat! Diese Kapitel sind eben nichts anderes als Scholien. Unsere Schlußfolgerung, daß die DC unecht sein müssen, weil sie die Scholien enthalten, bleibt demnach unanfechtbar.

Doch sehen wir jetzt einmal von dieser Tatsache ab und untersuchen wir die DC etwas eingehender. Bemerkenswert ist gleich der Mangel eines einheitlichen Gedankenzuges oder wenigstens größerer Gesichtspunkte, nach denen der Stoff systematisch geordnet ist. Ich habe mich vergeblich bemüht, die einzelnen Kapitel nach größeren einheitlichen Gesichtspunkten zu gruppieren. Liest man nämlich die DC, so erscheint es als eine verlockende Aufgabe, einzelne Kapitel zusammenzustellen, z. B. die über den Glauben, die Furcht usw. handeln. Aber der Stoff ist nach diesen Gesichtspunkten vom Kompilator nicht ausgewählt worden, und deshalb ist auch eine solche Gruppierung undurchführbar. Gewiß liegt ein Grund für die Anordnung der Kapitel vor, aber dieser ist ein rein äußerer. Der Kom-

[1]) Vgl. 2. Hundert Kap 2, 40; 3. Hundert Kap 72; 4 Hundert Kap 1; 5. Hundert Kap 10, 11, 39, 60.

[2]) Non uno loco sic loquitur Maximus, ac si non eius essent, quae adhibet quasi scholia, ubi quid obscurius locutus est, ut quod hic exponit praecedens caput. Migne, P G 90, 1221, Anmerkung y. Ähnlich urteilt Combefis, Anmerkung i zu Kap 1, 4 Hundert.

pilator nahm nämlich einfach eine Quästio und die zugehörigen Scholien her und traf daraus seine Auslese. Bisweilen bestand seine Arbeit bloß darin, eine Quästio in mehrere Kapitel aufzulösen. Freilich ist er hierbei eifrig bemüht gewesen, zu Beginn der einzelnen Kapitel die Redewendungen und Partikeln wegzulassen, die an den vorausgegangenen Text anknüpfen. Auch Dubletten unterlaufen ihm, indem dem einen aus einer Quästio entlehnten Kapitel sofort ein anderes folgt, das das zugehörige Scholion mit denselben Gedanken enthält. Alles aber ist insofern mechanisch und sklavisch abgeschrieben, als der Text fast aller Kapitel mit dem der nachgewiesenen Quellen wörtlich übereinstimmt. Selten nur treten geringfügige Abweichungen ein, die beispielsweise durch die Umwandlung eines Nebensatzes in einen Hauptsatz bedingt sind oder dadurch, daß irgend ein Gedanke inmitten einer längeren Periode aufgegriffen und in einem besonderen Kapitel wiedergegeben wird. Auch werden hierbei einzelne Sätze umgestellt, ja selbst ausgelassen. Und der Grund, daß letzteres geschieht, ist zumeist kein geringerer als der, daß dieser betreffende Satz ein Bibelwort enthält oder doch auf ein solches anspielt. Ist nun aber schon der Umstand, daß die DC relativ wenig auf den hl. Text Bezug nehmen, ein dem hl. Maximus durchaus fremder Zug, so erst recht diese bewußte und geradezu beabsichtigte Außerachtlassung desselben, die übrigens nicht sehr aufmerksam ausgeführt ist.[1]) Denn in gar manchen Kapiteln sind Anspielungen auf solche weggelassene Schriftworte stehengeblieben und an sich unverständlich, falls man nicht auf die entsprechende Quästio zurückgreift (vgl. 2. Hundert Kap 29, 34, 54, 59, 60, 84; 5. Hundert Kap 34...).

Diese auffälligen Abweichungen von der Schreibart und Arbeitsweise des Bekennermönches aber können selbst dann nicht restlos erklärt werden, wenn wir auch annehmen, die DC seien ein Erbauungsbuch, das der Heilige schuf, indem er Sentenz an Sentenz, die er hauptsächlich seinem Hauptwerke, den Quaestiones ad Thalassium, entnahm, knüpfte.[2]) Denn wenn wir auch von den Scholien ganz absehen, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß Maximus Zeit genug gefunden haben soll, viele bereits früher ver-

[1]) Wie sehr Maximus den hl. Text schätzt, erhellt aus folgendem Urteile: „Dieselbe (seil die Hl. Schrift) gilt ihm als Gotteswort, dem die höchste Verehrung gebührt. Die Schriften des Heiligen, die ex professo biblische Gegenstände behandeln, sind ziemlich umfangreich; in den übrigen beruft er sich unzählige Male auf das Schriftwort als höchste Instanz.“ H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor. Bonn 1906. S. 14.

[2]) Diesen Gedanken wirft K Holl auf, wenn er schreibt: „Maximus hat eine Reihe ähnlicher Werke, als κεφάλαια betitelter Werke verfaßt: die κεφάλαια περὶ ἀγάπης, ... die κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας-Werke, die wie unsere κεφάλαια θεολογικά nur aus aneinandergereihten Sentenzen, sei es aus der Schrift, sei es aus den Kirchenlehrern bestehen. Diese Form ist also offenbar bei erbaulichen Büchern von ihm mit Vorliebe angewendet worden.“ K Holl, „Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus“. Texte und Untersuchungen von Harnack und Gebhardt. 1897. 16, 1, 382. — Wie ersichtlich ist, trifft dieses Urteil auf die DC nicht zu.

öffentlichte Gedanken zu Erbaungszwecken nochmals besonders zusammenzustellen. Nein, alle diese angeführten Eigentümlichkeiten erhärten nur das Urteil, zu dem uns schon die Untersuchung der Scholien zwang: Die DC sind kein Werk des hl. Maximus! Sie sind die Arbeit eines Mannes, der die Werke des hl. Maximus studierte und die Gedanken, die ihn besonders gefielen, herausgriff und zu den DC zusammenstellte. Ihm haben dabei die Scholien entweder schon vorgelegen oder er hat sie selbst geschrieben, was vorläufig nicht zu beweisen, aber auch nicht als unmöglich abzulehnen ist.

§ 4. Die DC vielleicht ein Werk des Antonius Melissa

Wer kann der Kompilator der DC sein? Diese Frage soll uns nunmehr noch etwas beschäftigen. Wie die Scholien einerseits und die aus dem 13. Jahrhundert datierten Handschriften andererseits dartun, müssen die DC in der Zeit von 1050—1200 entstanden sein. Dies ist gerade eine Zeit, in der das wissenschaftliche Interesse wieder erwachte und sich besondes dadurch äußerte, daß man moralisch-aszetische Sammelwerke verfaßte.[1])

Ein solches Werk veröffentlichte im 11. Jahrhundert ein Mönch Antonius[2]) unter dem bezeichnenden Titel Melissa. Emsig wie eine Biene hat Antonius Sentenz über Sentenz aus Maximus und Johannes Damascenus zusammengetragen und aneinandergereiht. Darauf beschränkte sich aber auch seine ganze Arbeit; denn die Melissa enthält gar keinen eigenen Gedanken des Antonius, sondern stellt „einfach eine Addition aus Maximus (II 528—689 loci communes) und dem dritten Buch der ἱερά" dar.[3]) Alles ist so sklavisch und mechanisch abgeschrieben, daß die einzelnen Sentenzen genau in der Reihenfolge wiedergegeben werden, wie sie sich in ihrer Quelle finden.[4]) „Etwas mehr, als mechanische Übernahme der Kapitel aus den zwei verschiedenen Quellen

---

[1]) Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg, Herder. 1909, Bd. 1, 187, und Bd. 2, 1—5.

[2]) Bei manchen Autoren führt Antonius den Beinamen Melissa. Ob ihm dieser aber zukommt oder nicht, ist Gegenstand der Kontroverse. So streitet z. B. Krumbacher seine Berechtigung ab, wenn er schreibt: „Aus Johannes und anderen Quellen schöpfte im 11. Jahrhundert ein Mönch Antonios eine Sammlung, die er *Μέλισσα* betitelte. Die Übertragung dieses Titels auf den Namen des Autors, der seit Combefis von den Neueren schlechtweg Melissa genannt wird, ist ohne die mindeste Berechtigung." (Byzantinische Literaturgeschichte, 1897, S. 600. Vgl. Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft. IX, 1.) Darauf erwidert jedoch K. Holl: „Der Name *Ἀντώνιος Μέλισσα* d. h. *Μέλισσα* als Beinamen des Antonius hätte nie angefochten werden sollen. Es ist griechischer Brauch, den Beinamen eines berühmten Autors in dieser kurzen Form von seinem Hauptwerk zu bilden: *Ἀντώνιος Μέλισσα* hat an *Γρηγόριος Διάλογος*, *Ἰωάννης Κλίμαξ*, ... seine genauen Analogien." Vgl. K. Holl, Fragmente vornizäischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. (Texte und Untersuchungen, 20, 5) S. VII, Anmerk. 1.

[3]) K. Holl, Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus. (Texte und Untersuchungen 16, 1) S. 303.

[4]) Vgl. Kurt Wachsmut, Studien zu den griechischen Florilegien, Berlin 1882, S. 90.

hat Antonius nur dann geleistet, wenn seine Quellen sich in einem Titel berührten. Nicht immer hat er dies bemerkt; daher die verschiedenen Dubletten."[1]) Bemerkenswert ist auch, daß Antonius bestrebt ist, seine Vorlage zu teilen, und oft ein größeres Maximuskapitel in zwei oder mehrere Kapitel auflöst.[2]) Einige Proben der Zusammensetzung der Melissa hier anzuführen, die unser Urteil erhärten, erübrigt sich wohl, ich würde nur das hier wiederholen können, was K. Holl[3]) in seiner Untersuchung gründlich erörtert hat. Man vergleiche nur einzelne Sermones der Melissa mit den drei loci communes und dem 3. Buch der ἱερά und man wird unsere Ausführungen bestätigt finden. Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung mehr, daß die Melissa in ihrer Zusammensetzung den DC auffallend ähnelt. Beide Werke lassen deutlich dieselbe Arbeitsweise erkennen. Weder die DC noch die Melissa bieten einen neuen und originellen Gedanken oder kleiden wenigstens die vorgefundenen in ein neues Gewand, sondern stellen Sammlungen aus Maximus entlehnter Exzerpte dar. Diese große Ähnlichkeit, die sich allerdings auch aus der literarischen Mode jener Zeit erklären lassen kann, weist uns vielleicht den rechten Weg in der Frage nach dem Kompilator.

Aber nicht nur die inneren Kriterien lassen uns Antonius als den Verfasser vermuten, sondern vor allem auch die bemerkenswerte Tatsache, daß wir seinen Namen mit den Werken des Bekennermönches aufs engste verknüpft finden. Wurden ihm doch irrtümlicherweise viele Handschriften zugesprochen, die in Wirklichkeit aus der Feder des hl. Maximus geflossen sind. Wachsmut schreibt hierüber: „Die in den Katalogen als Handschriften des Antonius aufgeführten Manuskripte italienischer Bibliotheken haben sich, soweit die eignen Nachforschungen reichen oder die anderer mitgeteilt sind, sämtlich als solche des hl. Maximus herausgestellt."[4]) Und was ist sodann natürlicher als anzunehmen, daß dieser Mönch, durch das Studium der Werke unseres Heiligen angeregt, sich außer der Melissa noch andere Auszüge aus denselben fertigte, welche die ganz zutreffende, den Inhalt wirklich charakterisierende Aufschrift erhielten: Capita diversa ad theologiam et oeconomiam spectantia deque virtute ac vitio?

Über das Leben dieses Mönches Antonius ist nicht viel zu berichten. Man weiß nur, daß er um 1100 tätig war. Im übrigen ist auch jetzt noch

---

[1]) K. Holl, Die Sacra Parallela a. a. O. S. 305.

[2]) „Wachsmut, a. a. O. S. 112 ff., schon hat, die profanen Zitate allein berücksichtigend, den Nachweis geliefert, daß in den Fällen, wo Antonius zwei oder mehrere Kapitel an Stelle eines Maximuskapitels hat, nicht von Maximus der Stoff vereinigt, sondern von Antonius das Kapitel des Maximus aufgelöst worden ist." K. Holl, Die Sacra Parallela a. a. O. S. 306.

[3]) K. Holl, Die Sacra Parallela a. a. O. S. 383 ff.

[4]) Kurt Wachsmut, a. a. O. S. 102.

ein dichter Schleier, den weiter zu lüften wir uns vorläufig außerstande sehen, über sein Leben gewoben. Doch wenn es auch nicht möglich ist, seine Persönlichkeit völlig zu erfassen, so kann er doch von uns immerhin als ein Mann von geistigen Interessen bezeichnet werden. Und wie gerechtfertigt diese Annahme ist, erhellt nicht nur aus dem Umstande, daß Antonius neueren Forschungen zufolge das „von Tittmann herausgegebene und Zonaras zugeschriebene Lexikon"[1]) und „die in mehreren Handschriften erhaltenen παραινέσεις περὶ ἤθους ἀνθρώπου καὶ χρηστῆς πολιτείας in 170 Kapiteln"[2]) geschrieben hat, sondern vor allem auch daraus, daß er sich mit den Werken des heiligen Maximus befaßt hat „trotz ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die teils im Inhalt, teils in seinem schwulstigen Stil ihren Grund hat und worüber bei allen, die sich damit beschäftigt haben, von Photius bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist."[3])

§ 5. Schlußbemerkungen

Fassen wir die Ausführungen unserer Studie noch einmal kurz zusammen. Die DC, bisher als echt angesehen und zu den moralisch-aszetischen Büchern gezählt, sind nicht vom hl. Maximus zusammengestellt worden. Denn abgesehen von der vermutlich späten und spärlichen Bezeugung[4]) stellen sie ihrem Inhalt nach nichts weiter als eine Sammlung von Exzerpten dar, die genau nachgewiesenen Quellen entnommen sind. Und zwar stimmen von den 500 Kapiteln 216 meistenteils ganz wörtlich mit den Quaestiones ad Thalassium und 141 mit den zugehörigen Scholien überein. 55 Kapitel sind aus Fragmenten von Quästionen und Scholien zusammengesetzt. Die letzten 39 Kapitel der DC erweisen sich als mehr oder minder wörtlich übereinstimmende Entlehnungen aus den Scholien unseres Heiligen zu Pseudo-Dionysius und aus den Ambigua. Nicht zu ermitteln ist die Herkunft der ersten 49 Kapitel (vgl. S. 120). Die inneren Kriterien jedoch sprechen dafür, daß die Kapitel 1—48 vom ersten Hundert auf den Bekennermönch zurückgehen, zu wenigstens jedoch die ersten 15 Kapitel. Das Kapitel 49 vom dritten Hundert dürfte ein Scholion sein. Allein von ausschlaggebender Bedeutung für die Unechtheit der DC ist an sich nicht so sehr dies, daß sie eine Exzerptensammlung darstellen, sondern der Umstand, daß die bereits erwähnten Scholien mit aufgenommen sind. Da letztere nämlich erst um die Mitte des 11. Jahrhunderts von unbekannter Hand

---

1) Kurt Wachsmut, a. a. O. S. 109.
2) Kurt Wachsmut, a. a. O. S. 110.
3) Realencyklopädie f. prot. Theologie[3], 12, 462.
4) Über den Umfang der Bezeugung kann ich mich leider nicht sicher äußern, solange ich nicht in der Lage bin, alle Handschriftenkataloge durchzuarbeiten und die Handschriften selbst einzusehen.

und nicht vom hl. Maximus geschrieben sind, können auch die DC nicht früher entstanden sein. Aus der großen Ähnlichkeit der DC mit der Melissa des wenig bekannten Mönches Antonius, der um 1100 lebte, und aus der Tatsache, daß viele Handschriften des hl. Maximus diesem zugeschrieben worden sind, läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß Antonius der Kompilator der DC ist.

Lebenslauf

Ich, Wilhelm Paul Soppa, wurde am 27. September 1888 zu Kuchelna, Kreis Ratibor, als Sohn des verstorbenen Gräflichen Stallmeisters Blasius Soppa und seiner Ehefrau Theresia, geb. Opolony, geboren. Im 14. Lebensjahre besuchte ich die Gymnasialpräparanda des katholischen Lehrerseminars in Bautzen, das ich im Sommer 1904 verließ, um meine Studien am k.k. Deutschen Staatsgymnasium der Kleinseite in Prag fortzusetzen. Daselbst legte ich im Sommer 1911 die Reifeprüfung mit Auszeichnung ab.

Vom Herbst 1911 bis zum Sommer 1914 lag ich in Breslau dem philosophischen und theologischen Studium ob. Darauf trat ich in das bischöfliche Priesterseminar zu Paderborn i/W. ein, wo ich bis zum Sommer 1915 verblieb. Am 30. Juni 1915 wurde ich vom hochwürdigsten Herrn Bischof Dr. theol. Franz Löbmann (†) im Dome zu Bautzen zum Priester geweiht. Seit dem 1. August 1915 bin ich als Kaplan in Schirgiswalde in Sachsen tätig.

Meine Lehrer an der Universität zu Breslau waren folgende Herren:

Baumgartner, Kampers, A. Koenig (†), Nikel, Pohle (†), Praetorius, Renz (†), Roeder, Seppelt, Sickenberger, v. Tessen-Węsierski, Triebs, Wittig, Zisché.

Allen diesen Herren, vor allem Herrn Prof. Dr. Jos. Wittig, sei hiermit mein verbindlichster Dank ausgesprochen.

Verbesserungen

Lies:

S. 6 *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Κωνσταντῖνον σακελλάριον. Τοῦ αὐτοῦ*
S. 7 *ἀρετῆς*
S. 9 Anm. 3 *σχολάζοντες*
S. 10 wie der Fall
S. 23 Anm. 1 *ἀπάθεια*
S. 24 Zu 13 *ἀγαθὰ θελήματα*
S. 28 Zu 27 *λόγοι*
S. 33 Kap 9 *τούτῳ*
S. 46 Kap 65 vermittelst
S. 53 Zu 51 *δῶρα*
S. 54 Anm. 1 in der Natur
S. 55 Kap 4 *ἔκτριψις*
S. 62 Zu 59 *ἡ ἐξερεύνησις*
S. 81 Kap 27 in Betreff
S. 82 Kap 31 ein Ende nehmen
S. 100 Kap 9 lehrt
S. 101 Kap 14 befiehlt
S. 105 Kap 26 unnatürlichen Gebrauch
S. 110 Kap 53 gelangt ist
S. 111 Kap 57 Kurz. die Leidenschaft